fl. 36 ~~Ht XVII 77~~

J. nat.
49a

Die theologisirende

Rechts- und Staatslehre.

Die theologisirende

Rechts- und Staatslehre.

Eine

historisch-kritische und thetische Untersuchung

über die

Principien der Rechtsphilosophie und die damit zusammenhängenden philosophischen Disciplinen,

mit besonderer Rücksicht

auf die

Rechtsansichten Stahls

von

Christfried Albert Thilo.

BIBLIOTHECA
CIVITATIS
BABENBERGENSIS.

Leipzig
Louis Pernitzsch.
1861.

Jede wahre Rechtsphilosophie ist conservativ.

Herbart.

Staats-
Bibliothek
Bamberg

Vorwort.

Die moderne conservative Rechtsphilosophie ist einem ähnlichen Schicksale anheimgefallen, wie die moderne speculative Theologie. Beide kämpfen ernstlich gegen die einer echten Wissenschaft wie dem wahren Heile der menschlichen Gesellschaft gleich verderblichen Feinde: den Pantheismus und Atheismus, den revolutionären Liberalismus und Communismus; beide aber haben sich unvorsichtiger Weise verleiten lassen, solche Principien aufzunehmen, deren consequente Durchführung sie ihren Feinden in die Hände liefern würde. Die Ursache hiervon liegt aber zum grossen Theile darin, dass beide Wissenschaften sich dem absoluten Idealismus, wie er namentlich von Schelling ausgebildet ist, angeschlossen haben. — Aus dieser Bemerkung wird man die Tendenz und Anlage des vorliegenden Werkes verstehen können.

Wie ein früheres Werk des Verfassers der philosophischen Theologie, so sucht dieses der conservativen Rechtsphilosophie nachzuweisen, dass sie von ihren gegenwärtigen wissenschaftlichen Principien umkehren muss, wenn es ihr gelingen soll, die Wahrheit über das Recht und dessen Heiligkeit und richtige Gestaltung zu lehren. Vornemlich aber sind es drei principielle Puncte, in welchen eine durchgreifende Veränderung eintreten muss: in der Meinung vom allgemeinen Wesen der Philosophie, in der Begründung der

Ethik überhaupt und des Rechts im besonderen. Dies nachzuweisen ist die Aufgabe der ersten beiden Bücher, während das dritte die richtige Grundlegung der Rechtsphilosophie in kurzen Umrissen vorzulegen sucht.

Hinsichtlich der allgemeinen Meinung von der Philosophie hat man sich durch den absoluten Idealismus zu einer sogenannten Anschauungsphilosophie verleiten lassen — einer Philosophie, die es verschmäht, sich über die Nothwendigkeit jedes Schrittes, den sie im Gebiete der Begriffe thut, strenge Rechenschaft abzulegen, und sich lieber auf das Glück des Genies verlässt, eine solche Weltanschauung zu finden, deren Darstellung den ungefähren Eindruck innerer Uebereinstimmung darbietet; die sich deshalb auch der Mühe überhebt, den beschwerlichen Weg prosaischer Gedankenarbeit zu gehen, und lieber sich von der Poesie die Flügel einer sogenannten Begeisterung borgt; die eben deshalb das Criterium der Wahrheit nicht in scharf bestimmten Begriffen und Sätzen, deren Evidenz unwillkürlich anerkannt werden muss, findet, sondern in einem aus ethischen, religiösen, ästhetischen und metaphysischen Urtheilen zusammengeflossenen und deshalb verworrenen Gesammturtheile, und die darum, weil ein solches verworrenes Gesammturtheil je nach der verschiedenen Subjectivität anspricht oder nicht, die letzte Entscheidung über die Wahrheit der individuellen Willensrichtung oder dem Glauben anheimstellt; dadurch aber in Wahrheit zuletzt bei dem alten sophistischen Satze anlangt, dass der Mensch aller Dinge Maass sei.

Mit diesem Wesen der Anschauungsphilosophie hängt ihr theologisirender Character auf das engste zusammen. Denn soll die Philosophie von vorn herein die Darstellung einer in

sich vollständigen Weltanschauung sein, so wird sie nicht umhin können, entweder antitheistisch oder theistisch aufzutreten, und da in einer Darstellung der Weltanschauung, welche von der Ursache zur Wirkung geht, die göttlichen Dinge die ersten sind, so wird sich die positiv theologisirende Philosophie immer auf eine natürliche, oder rationale oder geoffenbarte Theologie stützen, wie es nun gerade im Geschmacke ihres jedesmaligen Darstellers ist; ihr höchstes Lob aber darin finden, durch und durch von Religion durchdrungen zu sein. Wenn nun Verfasser gegen diese Art der Philosophie mit einiger Lebhaftigkeit auftritt, so mag das Manchen, die es lieben, vor der Untersuchung zu urtheilen, als ein unfrommes Beginnen erscheinen; hat man es doch erst vor Kurzem als die schwerste Anklage der neuern Philosophie und insbesondere der Rechtsphilosophie vernommen, dass in ihr der Name Gottes nicht zu finden sei! Wer indessen mit uns in eine unbefangene Untersuchung des eigentlichen Sachverhalts einzutreten vermag, wird leicht finden, dass die Opposition gegen jene theologisirende Philosophie im Interesse sowohl der Philosophie als des christlichen Glaubens ist. Die Philosophie muss von dem vermessenen und unmöglichen Beginnen umkehren, die Welt aus einem sogenannten theocentrischen Standpuncte betrachten zu wollen, und zu ihrem eigentlichen Geschäfte zurückkommen, die vorhandenen weltlichen Begriffe einer exacten Untersuchung und Bearbeitung zu unterwerfen, um zu erkennen, was und wieviel sich in einem streng nothwendigen Gedankengange als gewusste Wahrheit gewinnen lässt. Was sie dann an falschem Interesse und Reiz verliert, wird sie an Wahrheit und echter Tauglichkeit, den höchsten Angelegenheiten des Menschen zu dienen, wiedergewinnen.

Wenn nun das Gebiet der Theologie und der Philosophie geschieden werden, so versteht sich auch von selbst, dass die philosophische Ethik und insbesondere die Rechtsphilosophie den ihnen aufgedrungenen theologischen Character wieder verlieren müssen. Die Geschichte der modernen Ethik lehrt sattsam, dass bei einer theologischen und damit verwandten kosmologischen Begründung der Ethik entweder nur ein Gemisch sich widerstreitender Behauptungen entsteht, oder die Reinheit der sittlichen Ansicht Schaden leidet; nicht aber dass der theologische Character der Ethik auch reinere sittliche Begriffe mit sich bringt. Werden die sittlichen Begriffe nicht an und für sich einer genauen Untersuchung unterworfen, deren Absicht keine andere ist, als zu erkennen, was in den menschlichen Gesinnungen die letzten und eigentlichen Puncte absoluten Lobes oder Tadels sind, so droht immer die Gefahr, dass die göttliche Ethik des ursprünglichen Christenthums durch die ungeläuterten ethischen Begriffe, welche die menschliche Theologie mitbringt, entstellt werde.

Einen vorzüglich deutlichen Beleg hierzu giebt eben die moderne Rechtsphilosophie. Um den Resultaten der liberalistischen und revolutionären Rechtslehre zu entgehen, wendet sie sich an die Hülfe der christlichen Theologie, indem sie der Ansicht zu sein scheint, weil in Wirklichkeit eine wahrhaft rechtliche Gesinnung ihre Energie, Tapferkeit und Dauer nur aus christlicher Frömmigkeit schöpfen könne, so müsse auch die W i s s e n s c h a f t der Rechtslehre sich auf die W i s s e n s c h a f t des christlichen Glaubens stützen. Das hat sie aber nicht vor dem Schicksale bewahrt, eben dasselbe falsche Rechtsprincip, aus welchem das Unheil der destructiven Rechtslehre geflossen ist, beizubehalten, nemlich den Begriff der an-

gebornen, unveräusserlichen Menschenrechte, deren Inbegriff die unveräusserliche Freiheit ist. Selbst Stahl, welcher die Rechtsphilosophie mit so lauten Worten zur Umkehr ruft, gründet sein System, wenn auch angeblich nur secundärer Weise, doch eben auf diesen Begriff, und bekundet damit, dass seine christlich-theologische Begründung der Rechtslehre ihn nicht davor geschützt hat, ein aus dem selbstsüchtigen Eudämonismus des natürlichen Menschen stammendes Princip aufzunehmen.

Die Tendenz dieses Buches geht demnach dahin, die Unzulänglichkeit der bisherigen Rechtsphilosophie hinsichtlich ihrer theoretischen, ethischen und besonders rechtlichen Principien nachzuweisen und den richtigen Weg anzudeuten, den sie wird einschlagen müssen, wenn sie der guten Sache eines richtig verstandenen Conservatismus nicht durch blosse Rhetorik, sondern durch strenge Wissenschaft dienen und sich nicht endlich zu dem Geständniss gedrängt sehen will, dass sie sich nur durch eigne Inconsequenz vor dem verderblichen Resultate ihrer Begriffe retten könne. — Dass hierbei vorwiegend auf Stahl's Rechtsphilosophie Rücksicht genommen ist, wird durch die Berühmtheit dieses Werks hinlänglich gerechtfertigt sein. Uebrigens bedeutet der Name Stahl hier lediglich und allein den Verfasser der „Rechtsphilosophie auf christlicher Grundlage."

Von Politik ist in diesem Buche nicht die Rede. Es ist eine falsche Meinung, als ob die Philosophie dadurch wirken müsse, dass sie ihre Rede unmittelbar auf dem Markte des Lebens hören lasse, und sich in die verworrenen Geschäfte desselben mische. Denn sie besitzt weder die laute Stimme der Begierde, noch die ehrfurchtgebietende der Kirche, noch

die kräftige des zum Handeln aufgeregten und aufregenden Politikers. Sie hat auch keinerlei Autorität — als die strenge Richtigkeit ihrer Lehre. Um aber sich diese zu erwerben, hat sie ihre ganze Aufmerksamkeit auf ihre abstracten Begriffe — und wie gegenwärtig die Sache noch steht, hauptsächlich ihrer Elementarbegriffe, — zu wenden. Dazu aber gehört eine Ruhe des Gemüths, die sich nicht, wenigstens nicht in einer einheitlichen Stimmung, mit der Aufgeregtheit des Handelns und am wenigsten mit politischem Parteiwesen, das nie ohne Leidenschaftlichkeit ist, verträgt.

Sollte aber Jemand deshalb die Philosophie als unpractisch verachten, der würde damit nur gestehen, dass ihm an der Richtigkeit, Präcision und wohlgefügten Ordnung seiner eignen Begriffe wenig gelegen sei.

Doch die Antipathie gegen alle Philosophie, welche jetzt ziemlich weit verbreitet ist, hat nicht sowohl ihren Grund in der Meinung, dass sie zu unpractisch sei, sondern vielmehr darin, dass man ihr eine nur zu grosse und verderbliche Wirkung Schuld giebt. Wenn man nun aber nicht ganz mit Unrecht eine vielfache Verderbniss des vorhandenen Gedankenkreises in religiöser und sittlicher Hinsicht auf eine nachweislich falsche Philosophie zurückführt, so wird man die Wahrscheinlichkeit, dass eine bessere Philosophie auch bessere Wirkungen haben werde, nicht leugnen können. Zu einer solchen aber hinzuführen, ist das Bestreben des Verfassers gewesen.

Markoldendorf, im August 1860.

Der Verfasser.

Erstes Buch.

Allgemeine philosophische Vorfragen

der

Rechtsphilosophie.

Erster Abschnitt.

Von der philosophischen Erkenntniss.

Der durch Schelling und Hegel zur Herrschaft gekommene absolute Idealismus hat in weiten Kreisen das Bewusstsein über Wesen und Aufgabe der Philosophie getrübt. Freunde wie Feinde desselben sind durch ihn gewöhnt, in der Philosophie eine absolute Erkenntniss zu sehen, d. h. eine Erkenntniss, in welcher das Seiende in vollkommener Totalität angeschaut wird. Die Einen pflegen daher die Philosophie als das Höchste zu preisen, während die Andern sie eben um jenes hohen Anspruchs willen als Thorheit verdammen, da dem gefallenen Menschen nur durch die positive christliche Offenbarung die absolute Wahrheit gegeben werden könne. Eine dritte Ansicht, die es weder mit der Philosophie noch mit dem Christenthum verderben möchte, und die in unsern Tagen bedeutende und zahlreiche Anhänger hat, glaubt, es sei durch den absoluten Idealismus zwar die absolut wissenschaftliche Form gefunden, oder doch wenigstens angebahnt, sie müsse aber erst noch mit christlichem Inhalt erfüllt werden. Wir können keiner von diesen Parteien beipflichten, da sie gemeinschaftlich von einem unrichtigen Begriffe der philosophischen Erkenntniss ausgehen.

Dieses Urtheil haben wir in der folgenden Untersuchung zu erhärten. Zu dem Ende werden wir zuerst vom Ursprunge der vermeintlichen absoluten Erkenntniss handeln, sodann die Nichtigkeit derselben im Allgemeinen aufzeigen, und endlich aufstellen, was nach unsrer Ansicht Philosophie sei und welche Aufgaben ihr gestellt werden dürfen.

Vorab aber mag noch eine andere Vorbemerkung Platz finden. Wir werden uns bei dieser Untersuchung weniger um die Resultate, d. h. um die ausgesprochene Weltansicht, weder wie sie sich

bei Schelling noch bei Hegel, noch bei sonstigen enger oder weiter mit ihnen verwandten Denkern gestaltet hat, bekümmern, sondern hauptsächlich nur auf die Gründe derselben unsere Aufmerksamkeit richten. Das mag allerdings wenig practisch erscheinen. Denn vom Standpuncte des practischen Lebens aus, liegt es näher, sich bei Beurtheilung einer philosophischen Richtung zunächst an ihre Resultate für Staat und Kirche zu halten, ohne sich genauer um die Begründung derselben zu bemühen. Denn eben in den Resultaten scheint die heilsame oder verderbliche Wirkung zu liegen, mögen sie begründet sein, wie sie wollen. Einem Staatsmanne mag es als ziemlich gleichgültig erscheinen, aus welchen Gründen die Menschen z. B. an Gott glauben, wenn nur dieser Glaube in ihren Gemüthern fest steht. Aber das ist's eben: wenn er nur fest steht! Dabei aber kommt es gerade auf den Grund an. Denn ist etwas nicht richtig oder gar nicht begründet, so wird immer eine Zeit kommen, wo es, wenn nicht fällt, doch in ein gefährliches Schwanken geräth. Eben deshalb ist es eine höchst unsichere Beurtheilung einer philosophischen Richtung, wenn man ihren Werth oder Unwerth nur nach ihren Resultaten bemessen will. Die Begründung derselben muss auch für den practischen Mann von gleicher, ja von der ersten Wichtigkeit sein, sobald er sein Ziel höher gesteckt hat, als für Erhaltung und Förderung einer nur ephemeren Cultur zu wirken.

Wir haben in dieser Beziehung ein deutliches Beispiel erlebt, das ganz geeignet ist, unsere Behauptung zu bestätigen. Als Hegel als das Resultat seiner Philosophie verkündigte, dass nun Glauben und Wissen, orthodox christliche und philosophische Weltanschauung versöhnt sei, als man in den Resultaten seiner Rechtslehre eine Bestätigung der in der damaligen Praxis geltenden Ansichten und Grundsätze fand, pries und hegte man jene Philosophie, wie ein unschätzbares Kleinod. Weshalb ist aber gegenwärtig die Meinung über sie in's Gegentheil umgeschlagen? Weshalb anders, als weil es an den Tag gekommen ist, dass die Gründe, d. h. die eigentliche Denkweise, jener Philosophie jene Resultate in der That nicht stützten, sondern consequenter Weise die entgegengesetzten ergaben. Denn die Gründe, mit welchen jetzt Atheismus und Revolution wissenschaftlich sollen gestützt werden, sind eben keine andern als dieselben, aus denen früher der wissenschaftliche Erweis der Wahrheit des Christenthums sich ergeben sollte. Hätte man also zu der Zeit, als jene Philosophie anfing sich geltend zu machen, sie nicht bloss nach ihren angeblichen und mit ziemlicher Absichtlichkeit in den Vordergrund ge-

stellten Resultaten beurtheilt, sondern die Gründe derselben genauer untersucht, so würde man sich höchst wahrscheinlich manches Urtheil erspart haben.

Darum sind es die Gründe einer Philosophie, die auf die Länge wirken, und nicht ihre Resultate, sobald diese sich nicht mit Nothwendigkeit aus jenen ergeben.

Erstes Capitel.

Vom Ursprunge der vermeintlichen absoluten Erkenntniss.

Als Kant, welcher der Ausgangspunkt der jetzt herrschenden Philosophie ist, mit seiner Kritik der reinen Vernunft auftrat, hatte er die Absicht, das vermeintliche Wissen um die übersinnlichen, namentlich göttlichen Dinge, dessen sich der damals herrschende Dogmatismus der Wolff'schen Schule rühmte, zu stürzen. Zu dem Ende unternahm er eine Ausmessung des menschlichen Erkenntnissvermögens, und suchte dabei in seiner gründlichen und umsichtigen Weise bis auf den ersten Anfang des Erkennens zurückzugehen. Da glaubte er zu finden, dass unsere Erfahrungserkenntniss ein Zusammengesetztes aus dem sei, was wir durch Eindrücke empfangen und dem, was unser eigenes Erkenntnissvermögen aus sich selbst hergiebt. Denn da das, worin die Empfindung (die Materie der Erfahrung) allein geordnet und in gewisse Formen gestellt werden könne, nicht selbst wieder Empfindung sein könne, so sei uns zwar die Materie aller Erscheinung nur a posteriori gegeben, die Form derselben aber müsse insgesammt im Gemüthe a priori bereit liegen [1]).

In dieser kurzen Bemerkung Kant's im Anfange seiner Kritik liegt der erste Anstoss, welcher die Richtung der neueren Philosophie bestimmt hat. Die frühere naive Voraussetzung war nämlich gewesen: die Dinge seien da, und die Begriffe von ihnen seien ihre Abbilder im menschlichen Gemüthe; Erkenntniss des wahren Wesens der Dinge lasse sich also gewinnen, wenn man nur ihre Copien mit ihnen selbst immer genauer vergleiche. Diese Voraussetzung wurde durch Kant aufgehoben. Denn jene Bemerkung führte ihn nothwendig auf den Satz: Was die Dinge an sich sind, wissen wir nicht; ein Satz, welcher alle absolute Erkenntniss durchaus leugnet. Denn Kant liess zwar die Dinge

[1]) Kritik der reinen Vernunft. 2. Ausgabe S. 34.

an sich als das wahre Correlatum der uns erscheinenden Gegenstände noch stehen [1]), aber da die räumlichen, zeitlichen und anderen Formen, in denen wir die Erfahrungsgegenstände aufzufassen genöthigt sind, und welche offenbar den wichtigsten Bestandtheil unserer Erkenntniss ausmachen, aprioristische Formen des menschlichen Gemüths sein sollten, nicht aber Formen der Dinge an sich selbst, so konnte natürlich die Erkenntniss eines sogenannten sinnlichen Gegenstandes nicht mehr die eines Dinges an sich sein.

Obgleich nun Kant hiermit einer absoluten Erkenntniss des an sich Seienden direct widerspricht, so liegen doch hier die ersten Keime, aus welchen sich die Behauptung einer solchen Erkenntniss entwickelt hat. Denn diese Behauptung gründet sich, wie sich später ergeben wird, auf die andere, dass der menschliche Geist ein productives Vermögen der Anschauung habe. Nun aber musste Kant ein derartiges Vermögen setzen, das, wenn auch nicht den eigentlichen Stoff der Erkenntniss, doch die Form derselben schaffte; da ja eben diese nicht aus den Dingen selbst, sondern aus dem menschlichen Geiste entstehen sollte. Es bedurfte nur der weiteren Erkenntniss, dass auch der Stoff dem menschlichen Geiste nicht von aussen komme, sondern ein immanentes Product desselben sei, um ihn mit dem Vermögen einer absolut productiven (intellectuellen) Anschauung zu begaben. Dieser weitere Schritt aber schien durch die Kantischen Annahmen selbst geboten zu sein.

Die scharfsichtigen Beurtheiler der Vernunftkritik (Jacobi und Aenesidemus) sahen nämlich sofort, dass es eine Inconsequenz sei, dass Kant die Materie der Erfahrung von aussen geben liess und also ein Causalverhältniss zwischen dem menschlichen Gemüthe und den Dingen an sich setzte. Denn da das Verhältniss von Ursache und Wirkung nach Kant selbst eine Kategorie ist, welche nur im Reiche der Erscheinung gilt, für die Dinge an sich also ohne alle Bedeutung ist, so konnte er den Stoff der Erfahrung nicht als eine Wirkung der Dinge an sich setzen. Die Annahme solcher Dinge an sich ausser dem menschlichen Gemüthe war also behuf der Erklärung der Erkenntniss zum wenigsten überflüssig. Kant hätte also consequenter Weise nicht bei seinem halben Idealismus stehen bleiben, sondern zu einem vollständigen fortschreiten müssen, der nicht allein die Form, son-

[1]) Kritik der reinen Vernunft. 2. Ausgabe S. 45.

dern auch den Stoff aller Erkenntniss als ein Product des menschlichen Geistes betrachtet.

Diesen Schritt that Fichte, der vornämlich durch Reinhold angeregt, nach dem eigentlichen Fundamente der Kantischen Lehre suchte. Er ging anfänglich von der Meinung aus: Die Wahrheit sei durch Kant gefunden, es komme nur darauf an, sie durch ein besseres Fundament zu stützen, als Kant in seinen Critiken ihr zu geben für gut befunden habe. Er suchte daher das System der reinen Vernunft zu Stande zu bringen, auf welches Kant von fern hingedeutet hatte [1]).

Es hatte sich ihm mit ursprünglicher Evidenz der Gedanke aufgedrängt, dass all unser Empfinden, Wahrnehmen, Vorstellen, Erkennen in uns und für uns sei; dass wir auf keine Weise etwa zu den Dingen selbst kommen können, um sie mit unsern Vorstellungen von ihnen zu vergleichen und danach die Wahrheit unserer Erkenntnisse zu beurtheilen. Indem ihm nun zugleich jener Kantische Satz feststand, dass das Gesetz der Causalität nur für Erscheinungen gelte, und er überdies nach dem Vorgange Reinhold's es als Aufgabe der Philosophie ansah, Alles aus Einem Principe zu produciren, so musste er nothwendig zu dem Versuche getrieben werden, alle unsere Vorstellungen von den Dingen, als blosses Product des menschlichen Geistes oder des Ich nachzuweisen. Nun leuchtete aber sofort ein, dass die Thätigkeit des Ich, wodurch die von dem Gefühle der Nothwendigkeit begleiteten Vorstellungen, deren System die Erfahrung ist, entstehen, nicht im empirischen Bewusstsein gegeben ist; dass also auch das empirische, individuelle Ich, als solches, nicht der Producent der Erfahrung sein kann, da es, eben als individuelles, durch jenes System von Vorstellungen mit bedingt ist. Um also den Factor des gegebenen Bewusstseins zu finden, musste sich das Denken über das in der inneren Erfahrung Gegebene erheben [2]).

Diese Erhebung über die Erfahrung geschieht nun bei ihm durch einen Act der Freiheit, der allerdings willkürlich ist (da man ja das Philosophiren auch lassen kann) [3]), aber durch das Sittengesetz gefordert wird. Denn durch dasselbe wird dem Ich ein absolutes, nur in ihm und schlechthin in nichts Anderem begründetes Handeln angemuthet, und es als ein absolut Thätiges characterisirt. „Ich soll in meinem Denken vom reinen Ich ausgehen, und dasselbe absolut thätig denken, nicht als bestimmt durch die

[1]) Phil. Journal von Fichte u. Niethammer 5. Bd. 2. Heft S. 56 ff.
[2]) a. a. O. 1. Heft S. 7 ff. [3]) S. 17.

Dinge, sondern als die Dinge bestimmend [1]). Sobald man nämlich das Ich nicht als ein absolut Thätiges fasste, schien es ihm nur ein ruhender Schauplatz zu sein, auf welchem Vorstellungen durch Vorstellungen abgelöst wurden [2]); die Denkweise des alten Dogmatismus aber schien ihm das Ich nur als ein Accidenz der Welt, als ein Product der Dinge, zu fassen und daher nothwendig zum Materialismus und Fatalismus zu führen [3]).

Aber auch abgesehen von dieser unnöthigen Einmischung des noch dazu unklar aufgefassten Sittengesetzes in das theoretische Denken, welche nur bewirkte, dass ihm der Idealismus zu einem festen Standpuncte, zur Wahrheit wurde, und ihn verhinderte, denselben nur als einen nothwendigen Durchgangspunkt zum wahren Realismus zu erkennen, musste er theoretisch genöthigt sein, das reine Ich als ein absolut Thätiges, wenigstens versuchsweise, zu setzen. Denn hatte er es als Consequenz der von ihm als unumstösslich angenommenen Ansichten Kant's gefunden, dass auch die vom Gefühle der Nothwendigkeit begleiteten Vorstellungen nich durch ein Causalverhältniss zwischen dem Geiste und den Dingen ausser ihm entstanden sein könnten; hatte Kant selbst schon auf das Ich als die Einheit des Bewusstseins hingewiesen, so war für ihn der Gedanke unvermeidlich, dass im Ich selbst die Alles producirende Thätigkeit liegen müsse. Um also den eigentlichen Quellpunct zu finden, musste von allem im Bewusstsein, was sich nur als ein Bedingtes aufweist, abstrahirt werden, wo denn natürlich nur das reine Selbstbewusstsein, oder das reine Ich, übrig blieb, das nur sich weiss und sich selbst dadurch hervorbringt, dass es sich weiss. Dies reine Ich war nun freilich nicht als solches in der Erfahrung gegeben, aber doch angedeutet. Denn wodurch anders weiss ich in jedem Momente meines Bewusstseins, dass ich etwas thue; wodurch unterscheide ich mein Handeln und in demselben mich von den vorgefundenen Objecten des Handelns, als dadurch, dass meine Thätigkeit, als Intelligenz, in sich selbst zurückgeht [4])? Durch eine Thätigkeit, die bloss auf die Objecte ginge, würde nie ein Selbstbewusstsein entstehen, denn ist im Selbstbewusstsein das Gewusste eben nichts Anderes, als das Wissende, so ist es allgemein ausgedrückt: ein Thun, dass sich selbst zu seinem Gegenstande hat, oder was dasselbe ist: in sich zurückgeht. Wenn nun im gegebenen empirischen Selbstbewusstsein diese in sich zurück-

[1]) Phil. Journal v. Fichte u. Niethammer. 5. Bd. 4. Heft. S. 339.
[2]) a. a. O. S. 337. [3]) 1. Heft. S. 19. [4]) 4. Heft. S. 327 ff.

gehende Handlung immerdar mit enthalten ist, wenn auch immer mit einer sinnlichen Anschauung verknüpft, so bedarf es nur eines freien, aber für den Philosophen nothwendigen, Acts der Abstraction von aller sinnlichen Anschauung, einer reinen Reflexion auf sich selbst, um das reine Ich zu finden oder vielmehr in sich selbst hervorzubringen.

Hier ist nun der Punct, wo die intellectuelle Anschauung als ein für den Philosophen nothwendiges Erforderniss hervorgeht. Denn um das reine Ich wirklich zu denken, muss ich jene reine, in sich selbst zurückgehende Thätigkeit, wodurch das Ich für sich wird, oder sich selbst construirt, in mir selbst vollziehen, und das Anschauen seiner selbst in diesem reinen, auf sich selbst zurückgehenden Handeln ist eben die intellectuelle Anschauung [1]). Diese ist also, nach Fichte, Bedingung alles Philosophirens. Denn um aus dem reinen Ich, das seinem Wesen nach ein Thun ist, Alles ableiten zu können, muss der Philosoph eben dies reine Thun kennen; was aber Handeln ist, lässt sich nur anschauen, nicht aus Begriffen entwickeln und durch Begriffe mittheilen [2]). Also scheint der Philosoph so lange sich nicht von der Realität des reinen Ich überzeugen zu können, als er es nicht in sich selbst angeschaut hat; und das kann er nur, indem er in einem alles gewöhnliche Bewusstsein übersteigenden Acte der freien Abstraction jenes reine, in sich selbst zurückgehende Thun in sich selbst vollzieht.

Zur Kenntniss und isolirten Vorstellung der intellectuellen Anschauung kommt also der Philosoph zunächst durch einen Schluss [3]); dass nämlich aus den vorhin erwähnten Gründen das Ich das thätige Princip sein muss, welches die Vorstellungen hervorbringt, nicht aber ein Product dieser sein kann. Es muss also ein unmittelbares, durch nichts bedingtes Bewusstsein seiner selbst geben, das nur im gewöhnlichen Bewusstsein nicht rein und unverhüllt hervortritt. Der Glaube an die Realität dieser Anschauung wird überdies durch das Sittengesetz bestätigt, welches fordert, dass ich absolut thätig bin. Um aber von ihrer Realität zu wissen, muss man sie in sich selbst vollziehen. „Jeder muss das Vermögen der intellectuellen Anschauung in sich selbst finden, oder er wird es nie kennen lernen [4]).“

Mit dieser intellectuellen Anschauung war nun dem Philosophen die eigenthümliche Forderung eines Anschauens angemuthet,

1) Phil. Journal v. Fichte u. Niethammer. 5. Band. 4. Heft. S. 334.
2) a. a. O. S. 332. — 3) S. 337. — 4) S. 335.

das sich seinen Gegenstand selbst schafft („sie ist das, wodurch ich etwas weiss, weil ich es thue[1])“), während der empirischen Anschauung ihre Gegenstände gegeben sind. Der Philosoph muss sich also gleichsam mit dem reinen Ich indentificiren, muss ursprünglich produciren: sich selbst und die Welt, und indem er producirt seine Productionen auffassen. Indem er nun das thut, hebt er nur ins Licht des Bewusstseins, was sonst in ihm und in den Andern über oder hinter demselben vorgeht.

Es ist für die Folge nicht unwichtig, zu bemerken, dass bei Fichte der alleinige Gegenstand dieser intellectuellen Anschauung das jedem empirischen vorausgesetzte reine Ich ist, und nichts Anderes. Diese Erhebung zum reinen Anschauen seiner selbst ist ihm die einzige freie That, welche dem Philosophen erlaubt ist; die aus diesem reinen Anschauen seiner selbst folgenden Productionen aber, durch welche das Ich zum Selbstbewusstsein gelangt (denn das reine Ich ist noch kein wirkliches Selbstbewusstsein, sondern nur die Möglichkeit desselben [2]), sind nicht abermals durch einen freien Act der Anschauung erzeugt, sondern müssen sich mit Nothwendigkeit aus jenem ersten Acte ergeben. Daher construirt auch Fichte nach jenem ersten Acte sein System nicht frei, sich etwa dem Zuge der Einbildungskraft überlassend, sondern ist bemüht, die Nothwendigkeit jedes folgenden Schrittes zu beweisen. Nicht minder hat jene Forderung der intellectuellen Anschauung eben dadurch einigermassen Grund, dass sie sich nur auf das Ich bezieht; denn das Ich ist in der inneren Erfahrung unläugbar gegeben. Fragt man nun nach dem strengen und scharfen Begriffe des Ich und sondert dabei Alles ab, was nicht nothwendig diesen Begriff constituirt, so kömmt nichts Anderes heraus, als: das Ich ist ein Sich vorstellen; also die Identität des Subjects und Objects. Nun ist Vorstellen ein Thun. Es wird also, wenn der Begriff des Ich rein und scharf gedacht werden soll, gefordert, ein Thun zu denken, das sich selbst zu seinem Gegenstande haben soll, sich also durch sein Thun hervorbringt. — Wenn nun jene intellectuelle Anschauung nichts weiter sein soll, als das genaue Denken dieses reinen Begriffs vom Ich, so ist sie durchaus in der Ordnung und ein nothwendiges Erforderniss, um über das Ich philosophiren zu können, ebenso wie man jeden andern Begriff, den man einer philosophischen Bearbeitung unterwerfen will, rein für sich fassen muss, mit Absonderung alles

[1]) Phil. Journal v. Fichte u. Niethammer. 5. Band. 4. Heft. S. 335.
[2]) a. a. O. S. 327.

dessen, was ihn nicht nothwendig constituirt. Aber bei Fichte sollte sie mehr sein, als nur das scharfe Denken eines Begriffs; in ihr sollte man sich ja in den ursprünglichen Act versetzen, in welchem sich das dem empirischen vorausgesetzte reale „Ich an sich“ selbst producirt. Das reine ewige Wesen des Ich, das reale Princip, welches im gewöhnlichen Bewusstsein nur verhüllter Weise gegenwärtig ist, sollte in diesem Acte unverhüllt zum Bewusstsein kommen.

Dadurch erhielt nun jene intellectuelle Anschauung den Charakter eines unmittelbaren Schauens des Realen. Denn jenes reine auf sich selbst Handeln, dieses Thun, das sich selbst thut, welches das Ich ist, ist für Fichte eben die einzige Realität selbst. („Für den Philosophen ist Handeln und nichts als Handeln, — das einzige Positive ist dem Idealisten die Freiheit[1]).“) Wie man also in dem früheren unbefangenen Realismus gemeint hatte, durch die empirische Anschauung das Wesen der Dinge (das, was sie an sich sind) zu erschauen, so sollte nun auch die intellectuelle Anschauung das Seiende, das was an sich ist, darbieten; aber freilich nicht ein Seiendes nach der früheren Weise, sondern ein solches, dessen Wesen Handeln ist und nichts als Handeln.

So war nun in der consequenten Fortführung der Grundsätze Kant's eben die Behauptung, dass wir die Dinge an sich nicht kennen, widersprochen. Denn Fichte behauptete, vermöge jener Anschauung zu wissen, was das einzige Ding an sich, das er gelten liess, sei. Freilich nannte er sein Reales nicht ein Ding, denn diese Bezeichnung wäre für ein Wesen, dessen Was in reinem Handeln, reinem Leben bestehen sollte, ungeschickt gewesen. Aber die Benennung trägt für die Sache selbst nichts aus. Kant's Behauptung ist im Wesentlichen nur die, dass unsre Erkenntniss nur im Reiche der Erscheinung sich bewegt, dass wir aber das, was an sich ist, mit unsern Begriffen nicht erreichen können, also auch das nicht, was an sich der innern Erfahrung, dem empirischen Selbstbewusstsein zum Grunde liegt. Fichte behauptete nun dagegen eben dieses An sich des Bewusstseins zu schauen: das reine Ich sei eben das Seiende, aber ein Seiendes, das nur Handeln und Leben ist, nicht eben ein an sich ruhendes Substrat. —

Aber trotz dem, dass er das Absolute im unmittelbaren Bewusstsein zu schauen glaubte, wollte es dem Urheber der Wissenschaftslehre nicht gelingen, ein ihm selbst, geschweige denn Andern,

[1]) Phil. Journal v. Fichte u. Niethammer. 6. Band. 1. Heft. S. 12.

genügendes System auszuführen. Wir brauchen hier bloss daran zu erinnern, dass er in der theoretischen Wissenschaftslehre, trotz dem, dass es seine Pflicht war, alle Productionen des Ich aus diesem allein, als Bedingungen des Selbstbewusstseins, zu erweisen, bei einem aus dem reinen Ich unerklärlichen Anstoss, als dem ersten Beweger, stehen blieb, er also dennoch in der That das Ich nicht als alleiniges Realprincip setzte; und dass in dem practischen Theile seiner Philosophie das Ich sich als eine Idee, die realisirt werden solle, aber nicht könne, aufwies. Er hatte also offenbar seine Aufgabe, aus dem absoluten Ich allein das System der Erfahrung abzuleiten, nicht gelöst. Die Schuld liegt sicherlich nicht an dem Mangel von Ausdauer und speculativer Kraft Fichte's, in welcher Hinsicht sich Wenige mit ihm messen möchten, sondern offenbar daran, dass er einen widersprechenden Begriff zum Grunde gelegt hatte, den er für den Ausdruck eines Realen zu halten sich durch missverstandene sittliche Gründe genöthigt glaubte. Denn der Begriff eines reinen Handelns, das sich selbst producirt, einer Anschauung, die nur sich selbst sieht, eines Thuns, das in sich selbst zurückgeht, also obgleich Eins doch zumal zwei verschiedene Richtungen hat, ohne dass ein Grund für diese Richtungen da wäre, ist und bleibt ewig ein Widerspruch, in welchem das eine Glied das andere aufhebt, in der That also nichts gesetzt wird.

Was hätte nun geschehen müssen, als dies grossartige Unternehmen, das Ich als alleiniges Realprincip zu erweisen, ins Stocken gerieth und an seiner innern Unmöglichkeit scheiterte? Offenbar hätte man zunächst denselben Weg zurückgehen müssen, den man gekommen war. Das ganze Unternehmen Fichte's war ursprünglich dadurch bedingt, dass er die Kantische Behauptung acceptirt hatte, die Formen der Erfahrung lägen ursprünglich im Gemüthe bereit. Dieser Satz hatte, wie gezeigt ist, als seine Consequenz den andern gehabt, dass auch die Materie der Erfahrung nicht aus einer Wirkung der Dinge an sich auf das Gemüth angesehen werden dürften. Damit war der vollkommene Idealismus Fichte's gegeben. Nachdem nun dessen Unternehmen gescheitert war, so wäre es das allein Richtige gewesen, jene Bemerkung Kant's selbst einer Kritik zu unterwerfen und zuzusehen: ob denn nicht ebenso, wie die Materie, so auch die Form der Erfahrung nicht ein reines Erzeugniss des Ich, sondern ein dem Ich Gegebenes sei? Dazu musste das Licht, welches die Untersuchungen Fichte's über den Begriff des Ich verbreitet hatten, nothwendig auffordern. Hatte sich ergeben, dass das Ich ein Thun, allgemeiner ein Geschehen, sei, so war für denjenigen,

der einen richtigen Begriff vom Sein besass, sofort offenbar, dass das Ich ein relativer Begriff sei, der auf etwas Anderes hinweiset, und also untauglich war, die Rolle eines Realprincips zu übernehmen. Und konnte Fichte nicht über den unerklärlichen Anstoss hinaus, welcher der an und für sich unbestimmten Thätigkeit die Richtung geben sollte, so war das noch dazu ein Anzeichen, dass nicht allein für das Ich das Seiende gesucht, sondern ausser demselben Seiendes angenommen werden müsse. Dann hätte nothwendig auch das Kantische Causalverhältniss einer Revision bedurft und ein Weg gesucht werden müssen, um zu begreifen, wie das Seiende, ohne aus sich heraus und in Anderes hineinzugehen, dennoch mit Andern in ein Causalverhältniss kommen könne. Gesetzt, man hätte das einfache Causalverhältniss gefunden, so wäre dann noch eine lange und verwickelte Untersuchung nöthig gewesen, um zu begreifen, wie eine solche wunderbare Erscheinung, wie das Ich sie darbietet, möglich sei, — ein Weg, der nicht sofort eine glänzende Weltansicht, wohl aber mühsames Forschen in Aussicht stellte, dafür jedoch aus einem abenteuerlichen Idealismus in einen gesunden Realismus hineinführte.

Zu solchen Ueberlegungen und Untersuchungen war aber Schelling, zu dessen intellectueller Anschauung wir jetzt übergehen, nicht der Mann. Er gehört offenbar zu den kühnen Geistern, die, wie ein moderner Gottesgelehrter gesagt hat, ohne das Fundament zu untersuchen, es lieben, grossartige Gebäude zu Nutzen und Frommen der Menschheit aufzuführen!! —

Zum Verständniss seiner intellectuellen Anschauung wird es nöthig sein, zuvor sein Verhältniss zur Fichteschen Philosophie etwas näher ins Auge zu fassen.

In seinen frühesten Schriften, auch den naturphilosophischen, scheint er als ein Schüler und Anhänger Fichte's aufzutreten [1]), indem auch er die Natur nur als ein Product des menschlichen Geistes fasst. „Im geistigen Wesen ist ein ursprünglicher Streit entgegengesetzter Thätigkeiten; aus diesem Streite erst geht — eine Schöpfung aus Nichts! — hervor eine wirkliche Welt.“ — „Eine theoretische Ueberzeugung davon, dass etwas ausser mir lebe, ist schlechterdings unmöglich, — ich muss practisch dazu genöthigt sein, Wesen, die mir gleich sind, ausser mir anzuerkennen [2]).“ Diese Worte characterisiren durchaus den Standpunct des soge-

1) Ideen z. e. Phil. der Natur. 1797. S. 139.
2) a. a. O. Einleitung LX. LXI.

nannten subjectiven Idealismus Fichte's. Aber es zeigt sich von vornherein schon ein Unterschied des Interesses beider Philosophen. Fichte, von Kant ausgehend, geht fast ganz im sittlichen Interesse auf. Die Naturphilosophie ist für ihn eigentlich gar nicht vorhanden. Als Entdecker des neuen idealistischen Standpunctes hatte er ohnedies genug zu thun, denselben zu begründen, zu erläutern und zu vertheidigen, um es erst darzuthun, dass Alles ein Product des Ich sei. Ehe diese Erkenntniss nicht vollständig gesichert war, konnte er kaum ein Interesse haben, die Producte selbst — die Welt — näher zu untersuchen. Schelling dagegen zeigt sich von vornherein für Naturwissenschaft begeistert. Wer sich aber ernstlich in die Natur vertieft, wird es schwerlich auf die Länge aushalten, sie nur als ein Product des eignen Ich zu betrachten. Dieses wird ihm gegen die Grösse und den Reichthum der Natur leicht so klein und arm erscheinen, dass es einer ernsten Besinnung bedarf, um nicht in den entgegengesetzten Irrthum zu verfallen, das Ich bloss für einen Spiegel der Welt zu halten. Daher hat Schelling auch wohl niemals definitiv auf dem streng idealistischen Standpuncte gestanden, wie sich gegenwärtig nach Herausgabe des Briefwechsels zwischen jenen beiden Philosophen mit Sicherheit behaupten lässt. Er fing daher auch bald an, den angenommenen Schein eines strengen Idealisten abzuwerfen, indem er die Naturphilosophie und die Transcendentalphilosophie (d. h. den Idealismus) als gleichberechtigte Ansichten aufstellte. Die Natur ist ihm allerdings noch immer der sichtbare Organismus unseres Verstandes, aber er setzt sie doch schon, wenn auch nur in der Abstraction, als reell und selbständig, um nicht in der Naturerklärung durch idealistische Erklärungen beirrt zu werden; denn diese arteten, meint er, in dem Gebiete der Naturerklärung in den abenteuerlichsten Unsinn aus. Ja er bevorwortet ausdrücklich [1]), dass die Naturphilosophie nicht als ein Theil der transcendentalen anzusehen, sondern eine eigne, von jeder andern ganz verschiedene und unabhängige Wissenschaft sei. Dieser angebahnte Parallelismus zwischen Natur- und Transcendental-Philosophie tritt bald darauf bei ihm offen und entschieden hervor [2]). Das ganze System der Philosophie wird nun durch diese zwei Grundwissenschaften vollendet, die einander entgegengesetzt im Princip und Richtung sich wechselseitig suchen und ergänzen. Denn die Hauptaufgabe der Philosophie soll die sein: die Uebereinstimmung des Sub-

[1]) Ideen z. n. Phil. der Natur. 1797. S. 16.
[2]) System des transcendentalen Idealismus. 1800. Einleitung.

jectiven und Objectiven zu erklären (nach der alten Definition der Wahrheit, dass sie Uebereinstimmung des Begriffs und seines Gegenstandes sei). Aber diese Aufgabe soll nach ihm nur Erklärung jenes Zusammentreffens fordern, aber völlig unbestimmt lassen, wovon die Erklärung ausgehe; ob man also das Objective (die Natur) oder das Subjective (das Ich) zum Ersten oder zum Zweiten mache.

Hiermit hatte sich Schelling von Fichte losgesagt, denn diesem musste Transcendentalphilosophie die ganze Philosophie sein. Eine Naturphilosophie, die den Satz, dass alle unsere Vorstellungen von einer Natur lediglich Producte unseres Ich sind, ignorirte, konnte ihm nur eine empirische Wissenschaft sein, und der Gedanke, aus dem Objectiven (der Natur) das Subjective (das Ich) zu erklären, wäre ihm ein Rückfall in den alten Dogmatismus gewesen.

Wenn nun aber Schelling jene beiden Philosophien völlig parallel stellte, d. h. sagte: Man kann ebensowohl den Geist als ein Product der Natur, wie die Natur als ein Product des Geistes betrachten, je nachdem man eben die Sache ansieht; — so wäre dieser Standpunct offenbar unhaltbar gewesen, wenn er nicht die andere Frage beantwortet hätte: wie aber muss man denn nun die Sache eigentlich ansehen? Denn jene beiden Theile der Philosophie, von denen der eine die Natur, der andere aber den Geist zum Realprincip macht, ergänzen sich nicht, sondern heben sich gegenseitig auf, wenn nicht das eigentliche Realprincip für Natur und Geist aufgestellt wird. Daher setzt denn auch Schelling sofort das Absolute weder in die Natur, noch in die Intelligenz, sondern in den Indifferenzpunkt beider [1]). Denn das absolute Ich Fichte's konnte er nicht wieder als das Absolute setzen wollen, weil er dann die Realität und Selbständigkeit der Natur wieder völlig hätte aufgeben müssen. Ebensowenig aber konnte er es in das Object (die Natur) setzen, da er insoweit dem Ursprunge seines Denkens getreu blieb, dass er mit Fichte immer behauptete: ein Object könne nur in Beziehung auf ein Subject gedacht werden, oder das Sein sei nicht ohne eine Intelligenz, welche das Sein denkt. Es schien ihm also nichts Anderes übrig zu bleiben, als das Absolute weder als Subjectives, noch als Objectives zu fassen, sondern als die totale Indifferenz beider. Damit aber that er vollends den Schritt, den Fichte als einen unmöglichen behauptet hatte: er abstrahirte in

1) „Darstellung meines Systems der Philosophie" in der Zeitschrift für specielle Physiologie. 2. Band. 2. Heft.

seinem Denken vom denkenden Subjecte. Jenes Unbekannte, das absolute Ich, welches Fichte als das Absolute im subjectiven Ich setzte und aus welchem in diesem sowohl der Gegensatz des Ideellen und des Reellen, als auch die Einheit beider erklärt werden sollte, wurde von Schelling hiermit in allgemeinerem Sinne, als das Absolute für die gegeneinander relativ selbständige Natur und Intelligenz gesetzt. Wenn Fichte das Ich eines Jeden für die absolute Substanz des Spinoza ausgegeben hatte, so setzte nun Schelling die absolute Vernunft als die absolute Substanz, von der Intelligenz und Natur nur die besonderen Affectionen waren.

Aber dennoch waren Intelligenz und Natur (Ideales und Reales) auf diesem Standpuncte nur scheinbar in ein Gleichgewicht gestellt, denn wenn auch das Absolute als Indifferenz beider bezeichnet war, so sollte es doch den Charakter der Vernunft behalten, freilich weder der subjectiven Vernunft, noch auch der objectiven (die sich in der Natur offenbart), sondern der Vernunft an sich. Aber es war doch immer Vernunft, und die ist eben ihrem Begriffe nach etwas Ideales. Daher spricht Schelling es denn auch bald offen aus, dass das Absolute an sich selbst nur ideal ist, aus dessem Begriffe die mit ihm gleich ewige Form folgt; dass das schlechthin Ideale unmittelbar als solches, ohne also aus seiner Idealität herauszugehen, auch als ein Reales ist [1]). Das ist aber im Allgemeinen nur der alte Fichte'sche Satz, den Schelling nie verlassen hatte, dass das Sein ein Denken ist, nur dass bei jenem das Absolute das Ich eines Jeden ist, bei diesem aber das absolute Ich des Universums. — Dass überhaupt Schelling den Gedankenkreis Fichtes, was die philosophischen Begriffe — nicht die Weltansicht — betrifft, niemals verlassen hat, geht auch aus seiner letzten bedeutenden Schrift hervor [2]). Denn wenn er erklärt, dass es in der letzten und höchsten Instanz gar kein anderes Sein als Wollen gäbe, so ist das nichts anderes, als was Fichte sagt: „Das Absolute, worauf alles Bewusstsein und alles Sein sich gründet, ist reine Thätigkeit.“ [3])

Wenn wir nun fragen, wodurch sich Schelling berechtigt halten konnte, über den subjectiven Idealismus Fichte's hinauszugehen, da er doch dessen Grundbegriffe beibehält, wodurch er also genöthigt war, diese Begriffe nicht in ihrem ursprünglichen

1) Philosophie u. Religion 1804. S. 21.

2) Phil. Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit. Ph. Schriften I. 419.

3) Fichte, Sittenlehre, Vorrede XVI.

Sinne, in welchem sie sich nur auf das menschliche Ich bezogen, zu behalten, sondern sie auf ein absolutes Welt-Ich zu beziehen? — so werden wir schwerlich eine genügende Antwort finden.

Nach seiner eignen Erklärung würde er freilich von vorn herein mit Fichte nicht einerlei Meinung gewesen sein; denn er sagt: „Der Idealismus, betrachtet er nur wirklich das absolute Erkennen, nämlich die Selbstbejahung, dringt sicher bis zur Indifferenz derselben mit dem Sein durch, und löst sich auf in sein Entgegengesetztes. Als einen Idealismus solcher Art hatten wir die Fichtesche Lehre gedeutet, indem wir das absolute Ich, als die absolute Selbstbejahung und demnach als die ewige Form in dem ewigen Wesen betrachteten. Die ausführlichen psychologischen Erklärungen dieses Idealismus durch den Urheber selbst, sein vielfältig bewiesenes Unvermögen, in dem Sein die Selbstbejahung zu sehen, und die hieraus folgende Einschränkung des wahren Lebens und Seins auf das Ich des Bewusstseins, oder das Subject, haben uns überzeugt, dass wir ihm diesen Standpunct nur geliehen hatten[1].“

Allein, wenn hier keine Selbsttäuschung zum Grunde liegt, so wird es immer ein Räthsel bleiben, wie er Fichten, über dessen subjectiven Idealismus von vornherein kein Zweifel sein konnte, irgend einen andern Standpunct habe leihen können. Denn der von diesem offen dargelegte Ursprung seiner Lehre aus der Kantischen Critik, die sich mit dem Ausmessen des subjectiv menschlichen Erkenntnissvermögens beschäftigt, die deutlich ausgesprochene Absicht, die von Kant dem menschlichen Gemüthe ohne weitere Ableitung beigelegten Kategorien aus dem Einen Principe des Ich abzuleiten, musste Jedem, der sich nur um den genauen Sinn Fichte's bekümmern wollte, keinen Zweifel übrig lassen, dass es ihm Ernst war mit den Worten: „der theoretische Theil unserer Wissenschaftslehre — ist der systematische Spinozismus, nur dass eines Jeden Ich selbst die einzige höchste Substanz ist[2].“ Der Sinn seiner Wissenschaftslehre ist offenbar kein anderer als: Das ganze System meiner Vorstellungen ist lediglich ein Product meines Ich; Alles, was ich im Leben als real ausser mir setze, ist, philosophisch angesehen, nur eine auf verschiedene Weise gehemmte Thätigkeit meines Ich. — Dass demnach alles Sein und Leben

[1]) Darlegung des wahren Verhältnisses u. s. w. S. 52.
[2]) Grundlage der Wissenschaftslehre S. 48.

nur auf das Subject beschränkt wurde, war von vornherein ausser allem Zweifel.

Freilich könnte man sagen: in dem Ficteschen Idealismus lag die Nothwendigkeit über ihn hinauszugehen. Der unerklärliche Anstoss und die Unmöglichkeit, das reine Ich zu realisiren, geben deutlich genug zu erkennen, dass das in Bezug auf das empirische Ich vorausgesetzte reine Ich kein absolutes sondern ein bedingtes war, und daher habe sich Schelling zu dem wahrhaft absoluten Ich erhoben, das sich selbst sowohl in dem menschlichen Bewusstsein, als in der Natur offenbart. Allein dass er aus diesem Grunde von seinem Vorgänger abgewichen sei, lässt sich aus seinen Schriften nirgends nachweisen. Noch in seinem System des transcendentalen Idealismus [1]) erklärt er, dass die Nothwendigkeit des Selbstbewusstseins oder: „warum das Ich sich seiner ursprünglich bewusst werden müsse" nicht weiter zu erklären sei, denn es sei nichts anderes als Selbstbewusstsein. Diese Aussage läuft offenbar auf jenen unbegriffenen Anstoss Fichtes hinaus; denn weil er diesen nicht begreifen konnte, war es auch ihm unmöglich, am letzten Ende die Nothwendigkeit des Selbstbewusstseins zu erklären. An diesem Anstosse hat Schelling sich sicher nicht gestossen. Hätte er das, so müsste er gesehen haben, dass sein eignes Absolutes einen solchen unbegriffenen Anstoss übrig lasse. Denn mag man das Ich des Menschen oder das Absolute als eine an sich unbegrenzte unendliche Thätigkeit fassen, ausser der nichts sei, so bleibt in beiden Fällen das Princip der Begrenzung unbegreiflich.

Näher werden wir der Sache geführt, wenn wir auf einige andere charakteristische Aeusserungen Schellings achten. Er meint, es könne für die Speculation nicht den geringsten Unterschied machen, ob die Natur in ihrer empirischen Gestalt im realen Sinne oder im idealen wirklich sei. „Es ist völlig gleichgültig, ob die einzelnen wirklichen Dinge auf die Weise wirklich sind, wie sie ein grober Empirismus sich denkt, oder ob sie nur als Affectionen und Bestimmungen eines jeden Ich, als der absoluten Substanz, diesem aber wirklich und real inhäriren [2])." Damit erklärt er also die Frage, welche die ganze Speculation Fichtes in Bewegung gesetzt hatte, für durchaus gleichgültig. Das aber konnte nur daher kommen, dass er die Nothwendigkeit jener Frage nicht deutlich erkannt hatte; denn wenn

[1]). Grundlage der Wissenschaftslehre S. 87.
[2]) Vorlesungen über das academische Studium 1803. S. 139.

er nicht selbst die Frage dahin entschieden hatte, dass ausser dem Ich des Bewusstseins noch anderes, davon unabhängiges, Sein und Leben sei, so konnten seine eignen Reden vom Absoluten und dessen Selbstbejahungen eben auch sich nur auf das subjective Ich beziehen; so schränkte auch er alles Sein und Leben nur auf das Ich des Bewusstseins ein. Es offenbart sich also bei ihm hier eine grosse Unklarheit über die Bedingungen seines eignen Standpunctes. Ja es offenbart sich noch mehr! War ihm jene Frage gleichgültig, so hatten alle seine Speculationen über das Absolute ihren eigentlichen Beziehungspunct verloren.

Alle Speculation nämlich sucht das wahrhaft Seiende; denn dasjenige, was wir vor allem Philosophiren als seiend setzen (die Dinge ausser uns und das empirische Ich), zeigt sich bei näherer Betrachtung als ein Nichtseiendes. Die Dinge ausser uns erweisen sich als bloss unsere Vorstellungen, als Copien ohne Original. Dadurch zieht sich zunächst alles Sein gleichsam in den einen Punkt des Ich eines Jeden zusammen. Daraus geht der (für den gewöhnlichen Verstand abenteuerliche, aber auch in sich selbst unmögliche) Standpunct des Idealismus hervor. Soll also über das Seiende etwas festgesetzt werden, das nicht wieder zurückgenommen zu werden braucht, so muss zuerst die Frage entschieden werden: bin ich allein, oder ist etwas ausser mir, dessen Sein nicht von meinem Sein abhängt? Sobald man diese Frage überspringt, oder bei Seite schiebt, schwebt alles Philosophiren in der Luft, denn es hat nun keine Beziehung mehr zu den von der Erfahrung aufgegebenen Fragen.

Schelling hat sich deshalb zwar über Fichte erhoben, aber nur dadurch, dass er seinen Sitz in einer Region solcher abstracter Begriffe aufgeschlagen hat, die ihre Beziehung verloren haben, und über deren rechtmässige Anwendung man in Verlegenheit ist. Denn das Schellingsche Absolute ist in der That nichts anderes, als der abstracte, logisch höhere Begriff, unter welchen sowohl Geist als Natur fallen, und die Begriffe, unter denen er das Leben des Absoluten fassen will, sind Abstractionen, die sowohl auf das Leben des Geistes, als der Natur passen sollen. Da er nun aber nicht entschieden hat, ob denn das Reale entweder bloss das Ich oder bloss die Natur, oder aber beides sei, so haben jene Begriffe gar keine sichere Anwendung. Freilich sagt Schelling in der That, dass weder der empirische Geist, noch die empirischen Dinge das Seiende seien, aber da er in die nach Aufhebung des Empirischen leer gewordene Stelle des Seins nichts Anderes zu setzen weiss, als jene abstracten Begriffe, so

entsteht bei ihm das Abenteuerliche, dass diese abstracten Begriffe selbst das wahrhaft Seiende sind. — Fichtes Speculation hatte Sinn; denn sie sollte sich auf das gegebene, vorhandene Ich beziehen; bei Schelling sind Fichtes Begriffe in Unsinn verkehrt.

Eine damit zusammenhängende Eigenthümlichkeit Schellings, die über sein Philosophiren Aufschluss gewährt, besteht in der Manier, die Begriffe so zu verallgemeinern, dass sie ihre scharfe Begrenzung, in der sie allein Geltung haben, verlieren. Dies tritt in seiner Polemik gegen Fichte deutlich hervor [1]. Er stellt nämlich Fichten darüber zur Rede, dass er behaupte, nur wir Menschen seien das Wissen und sonst sei überall kein Wissen; und will ihn damit widerlegen, dass „in seinem allgemeinen Ausdruck" das Bewusstsein ein Sich selbst fassen sei: „das Wissen, — wenn es einmal nicht gleich als ein bloss subjectives aufgefasst werden soll, dem ein Sein entgegensteht — in seiner Absolutheit ist Selbstbejahung. Woher ist Fichten bewusst, dass ein Sich-Fassen, Sich-Bejahen nur in unserm Selbstbewusstsein vorkommt? Dagegen haben wir es allerwärts und soweit nur ein Sein ist, gefunden und nachgewiesen." Diese Stelle ist zunächst in der erwähnten Hinsicht lehrreich, indem sie offen zeigt, wie Schelling unbedenklich den Begriff des Wissens oder Bewusstseins verallgemeinert und einen höhern, abstracteren Begriff, der im Wissen auch enthalten ist, an seine Stelle setzt. Auf solche Weise kann man natürlich mit der leichtesten Mühe in allem Gegebenen ein Wissen finden. Denn setzt man Wissen oder Erkennen gleich Selbstoffenbaren und Sichselbstbejahen, und findet hierin nur den allgemeinen Gedanken, dass jedes Wirkliche „von sich selbst und einem Andern das lebendige Band ist," d. h. dass es den Widerspruch enthält, als Eins Vieles und als Vieles Eins zu sein, so ist allerdings jedes Gegebene oder Wirkliche ein Wissendes. — Auf diese aufgezeigte Eigenthümlichkeit Schellings, einen logisch höhern Begriff mit einem Namen zu belegen, der in der Sprache gewöhnlicher Menschen nur einer Art jenes Begriffes zukommt, wird man zu achten haben, wenn man sein Denken verstehen will. Diese Manier ist es hauptsächlich, welche den Schellingschen Schriften für die Uneingeweihten den Schein des Ungemeinen, Wunderbaren, Geistreichen giebt; ist man aber einmal dahinter gekommen, so wird sie desto schaaler und langweiliger. —

Sodann aber ist es Fichten gegenüber äusserst naiv, unbe-

[1]) Darlegung des wahren Verhältnisses etc. S. 73 u. sonst.

denklich von einem Sein, ja vielfachem Sein, ausser dem Selbstbewusstsein zu reden und zu sagen, man habe auch darin den Begriff des Erkennens gefunden. Als ob Fichte etwa aus dem Grunde alles Sein und Leben ausser dem Ich geleugnet hätte, weil er in den Begriffen der ausser uns in der Erfahrung gegebenen Dinge nicht auch den Begriff des Lebens hätte finden können! Er konnte sie vielmehr überhaupt nicht als real setzen, da er gefunden zu haben glaubte, dass sie lediglich unsere Vorstellungen seien.

Diese Aeusserung Schelling's verräth wieder, dass er den eigentlichen Nerv des Idealismus gar nicht gefasst hat. Wer das aber nicht hat, der steht im Grunde noch vor dem Idealismus (welcher auch nur der Eingang zum wahren Realismus ist); er steht unbewusst noch in dem unbefangenen Vorurtheile des Dogmatismus.

Der Hauptgrund aber, weshalb Schelling in einer Hinsicht von Fichte abwich, während er in anderer Hinsicht ihm treu blieb, ist überhaupt nicht ein philosophisches, sondern ein gewisses poetisches Interesse. Er zeigt sich begeistert für Leben und Freiheit; er empfindet das Verlangen, Leben und Freiheit über das ganze Universum zu verbreiten[1]); das heisst: er will das ganze Universum, wie jedes Einzelne als ein Lebendiges betrachten. Deshalb nahm er aus den beiden Systemen, die damals ein jedes in seiner Art für die allein consequenten gehalten wurden, aus Spinoza und Fichte, dasjenige, was jener Begeisterung zusagte, und verwarf das, was ihr widerstritt.

Am Spinoza tadelt er, dass es nur Dinge sind, die er in Gott setzt[2]), dass er deshalb auch den Willen als eine Sache behandelt; er wirft ihm Leblosigkeit des Systems, Gemüthlosigkeit der Form, mechanische Naturansicht vor. An Fichten dagegen missfällt ihm seine völlige „Annihilation der Natur“ [3]), oder dass er nur im Ich Wahrheit und Bewusstsein findet. Spinoza ist zu leblos, Fichte zu beschränkt in der Ansicht. Dagegen behält er von Spinoza die Alles umfassende Einheit, von Fichte den Gedanken, dass das Seiende Thätigkeit und Leben sei. Seine Grundansicht ist daher in den Worten zu finden: es reiche nicht hin zu behaupten, dass Thätigkeit, Leben und Freiheit allein das wahrhaft Wirkliche sei, es müsse auch umgekehrt gezeigt werden, dass alles Wirkliche (die Welt, die Natur der Dinge) Thätigkeit,

1) Phil. Schriften 1. Band 421. 2) Phil. Schr. 1, 417.
3) Acad. Stud. S. 139.

Leben und Freiheit zum Grunde habe, oder: dass nicht allein die Ichheit Alles, sondern auch umgekehrt Ichheit sei[1]).

Aber trotzdem, dass Schilling eigentlich von allem speculativen Interesse entblösst war, konnte er doch, nachdem Fichte einmal aufgetreten war, seine Weltansicht nicht so ohne weiteres hinstellen, und nicht der Frage ganz aus dem Wege gehen: wie kann das Ich zu einer Erkenntniss des Absoluten gelangen?

Auch hier bedient er sich des Ficht eschen Materials, das er nur auf seine Weise bearbeitet. Jener hatte die intellectuelle Anschauung erfunden, in welcher er das wahrhaft Seiende, das ihm freilich nur das Ich war, unmittelbar erkennt, nämlich jene Einheit von Subject und Object, die schlechterdings nicht zu denken, sondern bloss in der Anschauung zu fassen ist. Diese intellectuelle Anschauung behält Schelling als das Organon seines Erkennens bei[2]). Zunächst ist ihm das Ich, wie Fichten, ein reiner Act, reines Thun, was schlechthin nicht objectiv sein muss im Wissen, eben weil es Princip alles Wissens ist. „Soll es also Object des Wissens werden, so muss dies durch eine vom gemeinen Wissen ganz verschiedene Art zu wissen geschehen.“ Das gemeine Wissen beruht nämlich zunächst auf der empirischen Anschauung, die ihre Objecte vorfindet und weiterhin auf Beweisen und Schlüssen. Jenes Wissen muss deshalb ein nicht durch Begriffe und Schlüsse erzeugtes, sondern ein unmittelbares, d. h. ein Anschauen sein, aber nicht ein Anschauen eines Vorhandenen, sondern ein solches, das ein Produciren seines Objects ist, in dem also das Producirende und das Producirte ein und dasselbe ist.

Nun gründet sich aber die Annahme der Möglichkeit einer solchen intellectuellen Anschauung, oder eines unmittelbaren Wissens eines Uebersinnlichen zunächst darauf, dass sie sich nur auf das Ich bezieht, denn dieses ist gleichsam unmittelbar mit sich selbst zusammen. Um mein eigentliches Wesen zu erkennen, bedarf es, wie es scheint, keiner Vermittlung, denn ich selbst weiss mich; da ist das Gewusste nichts anderes als das Wissende selbst!

Wie nun aber will man unmittelbar wissen, was nicht ganz und gar im Ich beschlossen ist? etwa ein Absolutes, welches sich nicht bloss auf das Ich, sondern auch auf Anderes bezieht, und welches das Realprincip einer wirklichen Welt ist, die doch nach

[1]) Phil. Schr. 1, 420. [2]) Transcend. Ideol. S. 20. 49.

Schelling nicht auf das Ich des Bewusstseins eingeschränkt sein soll?

Das scheint zu gelingen, wenn man vorläufig einmal ignorirt, dass jene Anschauung ein unmittelbares Wissen des mit dem Wissenden Identischen ist, und einen andern Charakter derselben hervorzieht, um sich dann hintennach wieder auf den ersten zu besinnen. Die intellectuelle Anschauung hat nemlich auch den Charakter einer Erhebung über das Gegebene, welches allemal ein Besonderes, Einzelnes ist. Reflectirt man hierauf, so wird in der intellectuellen Anschauung nicht, wie in der sinnlichen, ein besonderes Sein, sondern das Sein überhaupt angeschaut. Da ist man also mit ihr in einer Region, die auch über das Ich eines Jeden erhaben ist; denn dieses ist ja auch ein Einzelnes. Nun reflectirt man wieder auf den ersten Charakter dieser Anschauung, dass in ihr das Anschauen und das Angeschaute ein und dasselbe ist. Dann wird also in ihr alles Sein, oder das Sein überhaupt als mit dem Denken identisch, oder es wird in ihr das absolute Subject-Object angeschaut. So hat man die Beschränkung der intellectuellen Anschauung auf das Ich glücklich überwunden und ein unmittelbares Wissen des Absoluten erhalten. Fichte schien also nur die intellectuelle Anschauung nicht recht verstanden zu haben, indem er das in ihr Erschaute bloss für die Substanz des Ich eines Jeden hielt, und nicht für das Absolute des Universums. Allerdings aber hatte Fichte zu dieser weitergehenden Anschauung die Veranlassung gegeben. Denn sein sich intellectuell anschauendes Ich ist nicht das wirkliche Ich, sondern das Ich überhaupt, die reine als real gesetzte, in sich zurückgehende Thätigkeit; und nur die Besinnung auf den vor aller intellectuellen Anschauung bei ihm feststehenden Satz, dass das Ich das einzige Seiende sei, hatte bei ihm bewirkt, das in jenem Acte erschaute reine Ich bloss auf das wirkliche Ich zu beziehen. Fällt aber diese Besinnung weg, wie bei Schelling, und kann man das in jenem Acte Erschaute, nicht bloss im empirischen Ich, sondern in allem Wirklichen wiederfinden, nemlich jene Selbstoffenbarung, Selbstbejahung, das aus sich in sich zurückgehende Leben, so muss es scheinen, als ob man in ihr eben das Absolute selbst schaue, das Eine ewige Wesen, welches in Allem ist, und in welchem Alles ist. Daher braucht man auch gar nicht gleichsam aus sich herauszugehen, um das Absolute anzuschauen. Denn da die intellectuelle Anschauung eben das Wesen oder „Ansich" der Seele ausmacht, das Ansich der Seele aber mit dem Absoluten Eins und dasselbe ist, so schaue ich, wenn ich nur

mein Wesen schaue, das Absolute selbst; ich habe ein unmittelbares Verhältniss zum Absoluten [1]). Wäre freilich das Absolute etwas, das ausser uns unabhängig vom Denken wäre, so könnte keine unmittelbare Erkenntniss desselben stattfinden [2]). Daher denn auch aus diesem Grunde bei Schelling das absolut Seiende immer den Charakter des Denkens, der Vernunft, behalten musste. — Schelling hat bei dem Allen nur vergessen, dass man gar nicht berechtigt ist, das intellectuell Angeschaute als das Absolute oder Realprincip einer wirklichen Welt zu denken, ehe nicht der durch den Idealismus erschütterte Glaube an eine wirkliche Welt ausser uns, auf rechtmässige Weise durch Ueberwindung des Idealismus wiederhergestellt ist. Fichten konnte im Grunde nichts hindern, Schelling zuzugeben, dass in allem Wirklichen sein Absolutes zu finden sei (d. h. dass jener Widerspruch des Einen und Vielen in allen Begriffen ist, die wir von den gegebenen Dingen haben); aber er hätte ihm dennoch erwidert: all dies Leben, das ich in der Welt sehe, ist lediglich ein Product meines Ich, in welchem alle Realität beschlossen ist. Wollte Schelling berechtigt sein, wider Fichten, seine intellectuelle Anschauung als ein unmittelbares Sehen des Absoluten, das sowohl für das Ich als für eine von diesem unabhängige Welt das Absolute ist, auszugeben, so hätte er zuvor das Dasein einer solchen Welt beweisen müssen. Das aber konnte nicht durch intellectuelle Anschauung geschehen, wie aus den eignen Grundsätzen Schellings folgt. Denn das ist wohl festzuhalten, dass diese intellectuelle Anschauung sich ihrem ganzen Sinne nach nur auf das Absolute bezieht; etwas Einzelnes, Besonderes aber kann nicht also erschaut werden.

Hieraus kann man beiläufig sehn, wie wenig einige Neuere, z. B. Stahl, die sich gerade im Puncte der Anschauung, als des Organs für Philosophie, an Schelling anzuschliessen meinen, den Sinn und das Wesen seiner Lehre verstanden haben. Stahl [3]) lässt z. B. sogar die Weissagungs- und Divinationsgabe — d. h. doch: eine Gabe, die im Stande ist, etwas Besonderes als wirklich zu schauen, ohne dass es empirisch gegeben ist, — auf ihr beruhen. Ueberhaupt ist seine Beschreibung jener Anschauung ein buntes Gemisch willkührlicher Behauptungen. Sie soll zuerst eine That sein, die ein Bewusstsein schafft, das noch nicht da war. Das ist im Allgemeinen richtig, aber ungenau, da nach den Ur-

[1]) Pil. u. Relig. S. 11 ff. [2]) a. a. O. S. 17.

[3]) Rechtsphilosophie 2. Ausgabe 1. Theil S. 499.

hebern der intellectuellen Anschauung sie nur das Bewusstsein des Absoluten schafft. Dann wird davon geredet, dass wir durch sie auch die eignen Denkformen erfahren; aber das ist nur die empirische innere Anschauung. Dann wird sie wieder das Vermögen, das wahrhaft Seiende zu erkennen: da scheint wieder die intellectuelle durch. Und wenn dann sogar die Kenntniss der Zukunft von ihr abgeleitet wird, so wird sie wieder zu einer Anschauung eines Besondern. Wenn dann endlich hinzugefügt wird, der Mensch habe sie, „weil er Eines Wesens mit Gott, weil er in die grosse Harmonie der Welt geschaffen ist, gleichsam durch eine Sympathie mit der Natur und den Begebenheiten“, so können wir solche volltönende Behauptungen, eben weil sie nur solche sind, ruhig gewähren lassen, und wundern uns nur, weshalb denn der Mensch neben dieser Gabe, die ja danach jegliches einzelne Factum a priori erkennen kann, noch auch die fatale Gabe des discursiven Denkens und Reflectirens empfangen hat, die neben jener durchaus unnütz ist.

Es ist zuletzt noch über Hegel's Stellung zur intellectuellen Anschauung zu reden. Es ist bekannt, wie er die kategorischen Versicherungen der innern Anschauung nicht gelten lassen will, wie er diejenigen verspottet, die ihre Philosophie „wie aus der Pistole“ aus innerer Offenbarung, aus Glauben, intellectueller Anschauung u. s. w. anfangen[1]; wie er geltend macht, dass die Forderung, sich durch einen absolut freien Act auf den Standpunct jener Anschauung zu erheben, als eine Willkührlichkeit erscheine oder selbst als einer der empirischen Zustände des Bewusstseins, in Rücksicht dessen es darauf ankomme, ob ihn der Eine in sich vorfinde oder hervorbringe oder nicht. Er verlangt dagegen, dass die Fortbewegung des concreten Ich vom unmittelbaren Bewusstsein zum reinen Wissen von ihm selbst, durch seine eigne Nothwendigkeit, aufgezeigt und dargestellt werde, wie er das in seiner Phänomenologie versucht hat.

Das Zurückweisen der intellectuellen Anschauung kann bei Hegel auf den ersten Blick befremden, da er doch mit Schelling alle Reflexionsphilosophie verwirft, und er nur dieselbe Art der Philosophie weiter fortsetzt und ausbildet, zu der sich Fichte und Schelling durch jene Anschauung erhoben hatten. Allein bei näherer Betrachtung löst sich die Sache leicht, und es findet sich im Wesentlichen eine vollkommne Uebereinstimmung. Wenn nämlich namentlich bei Schelling, weniger bei Fichte, jene

[1]) Logik I., S. 7. 60. 71.

Anschauung als etwas Mystisches erscheint, in welcher etwas durch keine Worte Darstellbares erschaut werde, so hat das zum guten Theile bloss in dem von Schelling beliebten, ungemeinen, orakelmässigen Tone seinen Grund, zum Theil aber in der Neuheit der Sache selbst, die sie nicht bloss für die übrige Welt, sondern auch für jene Philosophen selbst hatte. Bis auf Fichte hatte man nemlich sowohl die Widersprüche im Ich nicht erkannt, als auch war man gewohnt gewesen, zu jedem Thun einen seienden Träger hinzuzudenken, und das Seiende, als solches, hatte man sich als ein Beharrliches, in seinem Wesen Unveränderliches, also gleichsam Ruhendes gedacht. Jetzt aber sollte man sich den abstracten und innerlich sich widersprechenden Begriff eines sich selbst producirenden Thuns, und dieses Thun ohne alles beharrliche Substrat als das wahrhaft Seiende, das Absolute, mit innerer Klarheit vorstellen. Darin liegt nun in der That nichts Mystisches und Ueberschwängliches, sondern nur etwas für den gesunden Menschenverstand äusserst Befremdendes, weil ihm es nie gelingen wird, einen solchen abstracten, widerspruchsvollen Begriff als das Reale anzusehen, während jene Philosophen durch einen, wie es ihnen schien, nothwendigen Gedankengang zu dieser Forderung geführt waren, und deshalb darauf beharren mussten.

Bei Hegel hat sich nur das Neue, Ungewohnte der Sache verloren, sie selbst aber behält er bei. Denn nicht nur sagt er selbst [1]): weil der Anfang, von dem auszugehen sei, ein unmittelbar Vorgefundenes, nicht der sinnlichen Anschauung oder Vorstellung, sondern des Denkens sei, so könne man dies Denken de Unmittelbaren auch ein übersinnliches innerliches Anschauen nennen (nicht minder beruft er sich auf den „anschauenden Verstand“ [2]); sondern auch das Absolute, welches jene zu schauen vermeinten, ist seinem allgemeinen Begriffe nach, dasselbe, was auch Hegel zum Grundbegriffe seiner Philosophie macht: das absolute Werden. Deshalb ist ihm auch das philosophische Denken ein unmittelbares Erkennen des Wahrhaften, Seienden; er verspottet den Kantischen Satz, dass wir die Dinge an sich nicht kennen. Denn seine reine Wissenschaft oder Logik, enthält den Gedanken, insofern er ebenso sehr die Sache an sich selbst ist, oder die Sache an sich selbst, insofern sie ebenso sehr der reine Gedanke ist — die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist [3]). Die abstracten Begriffe, welche seine Logik aufstellt, sind eben die eigentlichen Dinge an sich.

1) Logik III., 332. 2) a. a. O. S. 28. 3) ebd., I., 35.

Nur verlangt er, dass der Standpunct der intellectuellen Anschauung oder des reinen Wissens, das über den Gegensatz von Subject und Object erhaben ist, nicht als willkührliche Forderung auftrete, sondern auf methodischem Wege gefunden werde, und dass sodann jener Grundbegriff nicht als ein fertiger bloss auf die besonderen Begriffe übertragen, sondern immer von neuem aus dem Wesen jedes Begriffs erzeugt werde. Dies geschieht bei ihm durch jene Dialectik, die aus jedem Begriffe sein Gegentheil zu erzeugen weiss, wodurch nachgewiesen wird, dass jeder einzelne Begriff nur ein besonderes Exemplar des allgemeinen Grundbegriffs, des absoluten Werdens ist.

Anmerkung. Wenn Stahl sagt: Hegel beginne sein System mit dem reinen Sein und zugleich mit dem dialectischen Gesetze, und fragt, was das Höhere über dem Sein und seinem Gesetze sei, das sie verbände? [1]) als ob das Gesetz und das Sein wie zwei Seiende oder Dinge coordinirt wären, so zeigt das nur, dass er in die eigentliche Denkweise Hegels wenig sich zu finden weiss. Denn das dialectische Gesetz ist nichts ausser jenem Sein und allen ihm nachfolgenden Begriffen, sondern nur der abstracte Ausdruck des eigentlichen Wesens derselben, nämlich des absoluten Werdens. Ebenso zeugt es von Unkenntniss des eigentlichen Wesens dieser Philosophie, sowie des Wesens des philosophischen Denkens überhaupt, wenn jener behauptet, Hegel's Dialectik gründe sich auf die von ihm bei Schelling und Spinoza vorgefundene pantheistische Weltanschauung, und um diese als nothwendig zu beweisen, habe er eine neue Logik erfunden. Das heisst, die Sache auf den Kopf stellen! Hegel, wie seine Vorgänger, hatten nicht erst eine Weltanschauung, und gingen dann darauf aus, sie wohl oder übel zu begründen, sondern ihre Weltanschauung war erst das Resultat eines Denkens, das aus andern Gründen in diese Bahn gelenkt war. Diese Gründe liegen aber in der Natur der Begriffe selbst, in ihren immanenten Widersprüchen, und in der anfänglichen Unvollkommenheit der Versuche, diese Begriffe zu bearbeiten. Jene Meinung Stahls giebt nur der Vermuthung Raum, dass er zu seinem eigenen philosophischen Denken diesem fremdartige Interessen mitbringt.

Zweites Capitel.

Beurtheilung dieser Anschauungsphilosophie.

Wir wollen zunächst versuchen, die Wahrheit, welche sich, jedoch mit vielen Irrthümern vermischt und dadurch entstellt, in

[1]) St. Rechtsphilosophie 1. B. S. 496.

der Behauptung, dass die Philosophie sich auf intellectuelle Anschauung gründe, findet, hervorzuheben, um sodann desto leichter das Irrthümliche darin nachweisen zu können.

Allerdings beruht im letzten Grunde alles Erkennen auf Anschauung, d. h. auf einem nicht durch Schlüsse vermittelten Setzen, dass etwas so oder anders ist. Wer keine Anschauung der äusseren Gegenstände hätte, würde nicht im Stande sein, von den Naturwissenschaften etwas zu verstehen; wer noch gar keine Anschauung vom Raume oder einer Mehrheit von Gegenständen hätte, für den wäre Geometrie und Arithmetik unmöglich, u. s. w. Ebenso kann niemandem ein ästhetisches Urtheil andemonstrirt werden; man kann bloss die zu beurtheilenden Verhältnisse seiner Anschauung vorlegen, und muss dann erwarten, dass das Urtheil in ihm sich erzeuge. Ja auch ein Widerspruch kann eigentlich nicht demonstrirt werden; man kann bloss die widersprechenden Glieder eines Begriffs so darstellen, dass sie in Einen anschauenden Act des Bewusstseins fallen, und muss dann erwarten, dass der Widerspruch appercipirt werde. So beruht nun allerdings alles Erkennen zuletzt auf etwas Undemonstrirbaren [1]). Denn dasjenige,

[1]) Die Ahnung dieses Sachverhältnisses hat Manche zu der Meinung bewogen, dass jedes philosophische System, trotz seines Anspruchs auf Wissenschaft, doch zuletzt immer auf einer Grundannahme beruhe, die nicht mehr sei, als ein Glaube (vgl. Stahl Rechtsphil. 2r Th. 3. Aufl. Einleitg. S. 5). Aehnlich lassen auch Fr. Schlegel und Schleiermacher jedes philosophische System ursprünglich von einer Willensrichtung abhängen. Man schliesst nämlich: Was nicht gewusst, sondern nur geglaubt werden kann, ist nicht demonstrirbar; also alles nicht Demonstrirbare ist Glaube. Man würde sich vor diesem logischen Fehler einer falschen Umkehrung eher hüten, wenn man die nicht demonstrirbaren, aber dennoch nicht auf Glauben beruhenden, sondern nothwendig anzunehmenden Principien des philosophischen — sei es logischen, metaphysischen oder ethischen — Wissens deutlich erkannt hätte. Jene Meinung ist nur die Frucht der eignen Unsicherheit und Unklarheit. Hat man freilich von der Philosophie nur die Vorstellung, dass sie eine von dem höchsten Realprincipe der Dinge anhebende Erzählung des intellectuell Angeschauten sei, so kann man zu keiner andern Meinung kommen, als dass die Grundannahme der Philosophie nur ein Glaube sei. (Und in der That gehört ein starker Glaube dazu, um die Principien jener Philosophen anzunehmen!) Aber dann sollte man auch allen Streit über den Inhalt des Geglaubten, und also auch der Philosophie aufgeben! Denn nach jener Annahme wird niemand beweisen können, dass sein Glaube besser sei, als der andere, da es nach derselben keine festen Puncte der Entscheidung geben kann. — Kann man aber diesen Streit nicht aufgeben, bemüht sich jeder seine Meinung als die richtigere, sittlichere, consequentere darzuthun, so erkennt man unwillkührlich an, dass es feste Puncte der Entscheidung dieses Streits geben müsse — Puncte, deren Setzung nicht auf Glauben oder auf einer Willens-

wodurch demonstrirt oder bewiesen wird, die Aufzeigung der Nothwendigkeit einer Annahme (d. h. die Unmöglichkeit des Gegentheils, weil es einen Widerspruch ergäbe), kann nicht selbst wieder demonstrirt, sondern nur der innern Anschauung vorgelegt werden. Das Demonstriren kann mit Erfolg nur bei demjenigen angewandt werden, bei dem es feststeht, dass ein widerspruchsvolles Denken keine Erkenntniss ist, und bei dem die Fähigkeit vorhanden ist, Begriffe in der innern Anschauung festzuhalten, ohne durch das natürliche Weiterstreben der Gedanken vom eigentlichen Fragepuncte der Sache abzugleiten.

Was nun aber gilt das in der Anschauung Aufgefasste für die Erkenntniss? ist es ohne weiteres ein Erkanntes, weil es ein Angeschautes ist, oder bedarf es dazu noch eines Weiteren? Auf die Beantwortung dieser Frage wird es hauptsächlich ankommen.

Sehen wir zuerst auf die sinnliche Anschauung, so zwingt sie uns allerdings, die angeschauten Gegenstände, als solche, anzuerkennen, d. h. ihnen einen Anspruch auf Realität zuzugestehen. Wir fühlen uns genöthigt, die Vorstellung von denselben gelten zu lassen; denn so lange wir wirklich in der Anschauung verharren, ist es nicht möglich, weder sie hinwegzudenken, noch sie anders zu denken, als sie uns gegeben werden. Die Anschauung giebt uns eine unmittelbare Gewissheit — nicht, weshalb irgend ein Gegenstand, so oder anders uns gegeben sein muss — sondern, dass er so oder anders ist, und dass er wirklich ist. Hat es nun damit sein Bewenden? Haben wir nun durch die Anschauung das wahrhaft Seiende erkannt, weil sich der Gegenstand derselben als ein nicht hinwegzudenkender und nicht anders zu denkender aufdrängte? Alle Philosophien und, man kann hinzufügen, alle Religionen, die es wirklich sind, haben von jeher darauf Nein geantwortet. Denn bei der mindesten Ueberlegung zeigen sich die Gegenstände der sinnlichen Anschauung als solche, die nicht absolut gesetzt werden können, weil ihre Begriffe (das, als was sie gedacht werden müssen) durch und durch relativ, mit Negationen und Widersprüchen behaftet sind. Gäbe die sinnliche

richtung beruht, sondern auf irgend einer Nothwendigkeit. Diese Puncte aber aufzusuchen, ist das erste Erforderniss der Philosophie. Dass aber eine solche Richtung des philosophischen Denkens, die in die Tiefe der Begründung geht, selbst solchen Philosophen, welche die Wissenschaft zur Busse rufen, unbekannt, oder wenn nicht unbekannt, doch nicht der Beachtung werth scheint, kann den nicht Wunder nehmen, der den in seiner Beschränktheit hochmüthigen Geist des Schellingianismus kennt.

Anschauung eine Erkenntniss des Seienden, so wäre alle Speculation (die Aufsuchung des Seienden) von jeher überflüssig gewesen.

So giebt uns also die sinnliche Anschauung Gegenstände, welche einerseits uns nöthigen, ihnen Realität zuzuschreiben, andererseits uns aber eben dieses verbieten. Ebendasselbe gilt nun auch von dem einzigen Gegenstande der inneren Anschauung, der unmittelbar auf Realität Anspruch macht, dem in der inneren Erfahrung gegebenen Ich. Auch dieses macht einen nicht abzuweisenden Anspruch, als real zu gelten, aber dieser Anspruch kann nicht vollzogen werden, weil es sich als ein innerlich sich Widersprechendes zeigt.

Wenn uns also die empirische Anschauung nicht das wahrhaft Seiende giebt; so scheinen uns zwei Wege offen zu stehen, um zu einer Erkenntniss desselben zu gelangen: entweder eine andere Art von Anschauung oder das discursive Denken vermittelst der Urtheile und Schlüsse. (Ein dritter Weg, dass die Erkenntniss des Seienden uns durch eine göttliche Offenbarung gegeben werde, steht nicht in der menschlichen Macht, daher wir von ihm hier nicht zu reden haben.)

Wir haben es hier mit der Untersuchung des ersten Weges zu thun, denn den will uns die in Rede stehende Philosophie führen. — Eine höhere (intellectuelle) Anschauung muss nun das mit der sinnlichen Anschauung gemein haben (um überhaupt eine Anschauung zu sein, die für das Erkennen Werth hat), dass sie eine unmittelbare Erkenntniss von ihrem Gegenstande giebt, sowohl davon, dass er gilt, als auch davon, was er ist; sie muss sich aber dadurch von der sinnlichen unterscheiden, dass ihr Gegenstand weder durch die äusseren Sinne, noch durch den sogenannten inneren Sinn appercipirt werden kann.

Gesetzt nun, es werde in dieser höhern Anschauung ein Gegenstand erschaut, so entsteht für das Denken nothwendig die Frage, weshalb derselbe als ein realer gelten müsse? denn es fehlt bei ihm sowohl die Nöthigung, welche die sinnliche Empfindung bei den äusseren Gegenständen uns auferlegt, als auch die, wodurch wir unser Ich für real halten müssen, da wir in unserm Denken uns definitiv nicht für nicht seiend halten können. Warum nun soll der Gegenstand der intellectuellen Anschauung für mehr gelten, als für ein blosses Gebilde unserer Phantasie? Schelling beruft sich auf die unmittelbare Evidenz der intellectuellen Anschauung, welche zu beschreiben jede menschliche Sprache zu

schwach sei [1]). Allein das ist für Andere zunächst eine blosse Behauptung, an die man sich gar nicht zu kehren hat, und, was das Wichtigste ist, solche Evidenz selbst kann trüglich sein. Für das sinnliche Auge ist es z. B. evident, dass die Sonne sich bewegt, und doch ist es eine Täuschung. Dazu kommt der böse Umstand, dass die Berichte über das intellectuell Angeschaute bedeutend von einander abweichen. Fichte schaut z. B. das reine Ich, Schelling das Absolute, Stahl unter Anderm auch den Gott des Christenthums. Wer von ihnen hat nun Recht? Alle drei behaupten, intellectuell zu schauen! Offenbar aber verliert die intellectuelle Anschauung allen Anspruch darauf, dass das in ihr Angeschaute gültig sei, wenn einander Widersprechendes angeschaut sein soll.

Stahl behauptet, was der Geist so a priori wisse, das wisse er als ein solches, das ist, nicht das sein müsste, mit der Zuversicht des Glaubens, nicht mit der Nothwendigkeit der Mathematik. Aber man sieht nicht einmal, woher diese Zuversicht des Glaubens kommen soll, da notorisch diese Anschauungen bei Verschiedenen verschieden sind, also immer die Frage sich erheben muss: wer denn nun das Wahre schaue?

Aber auch davon abgesehen, so hat diese intellectuelle Anschauung für die gemeinsame menschliche Ueberzeugung so lange keinen Werth, als man kein Mittel hat, Andere auf denselben Standpunct zu stellen, wo sie dasselbe intellectuell anschauen und sich genöthigt fühlen, das Angeschaute als Wahrheit anzuerkennen. In andern Wissenschaften ist das möglich; denn man kann entweder sinnlich Anschaubares oder bestimmte Begriffe Andern vorlegen, wodurch eine gemeinsame Ueberzeugung wenigstens anzubahnen ist. Diese Mittel aber fallen bei der intellectuellen Anschauung hinweg. Schelling freilich redet von einem indirecten Wege, der durch Aufzeigung der Nichtigkeit aller endlichen Gegensätze zur Anschauung des Unendlichen führe [2]). Allein wenn die Gegensätze aufgehoben sind, so bleibt bekanntlich gar nichts übrig, weder zu denken, noch anzuschauen. Der Gegensatz kann aber niemals verschwinden, da auch die Einheit des hypothetisch angenommenen höchsten Gegensatzes immer im Gegensatze zu jenem Gegensatze stehen würde.

Aber auch zugegeben, das in jener Anschauung Erschaute führe irgendwie die Nöthigung mit sich, es als etwas Gültiges anzuerkennen und es nicht in die Reihe der nichtigen Bilder

1) Phil. u. Relig. S. 18. — 2) a. a. O. S. 16.

zu werfen, so stände man in Hinsicht seines gerade auf demselben Puncte, auf dem man in der empirischen Anschauung steht. Wie diese keine wirkliche Erkenntniss des Seienden giebt, so würde es auch jene nicht. Es müsste nun untersucht werden, ob auch der Begriff dieses Angeschauten wirklich absolut gesetzt werden könne, und fände sich, dass er einen inneren Widerspruch enthielte, so müsste nun ebensowohl wie bei den Erfahrungsbegriffen eine Speculation anheben, um zu ihm das wahrhaft Seiende zu suchen, denn etwas innerlich Widersprechendes kann nicht als seiend gesetzt werden. Schelling z. B. schaut sein Absolutes als ein Einfaches [1]), berichtet von demselben aber weiter, dass es in zwei gleich ewige Anfänge aus einandergehe; dass der Ungrund (jenes Einfache) sich theile, damit Leben und Liebe sei [2]). Gesetzt, dem wäre so, so sind die Begriffe, mit denen Schelling dieses erzählt, einander durchaus widersprechend. Denn wenn der Ungrund wirklich ein einfacher ist, so kann aus dem Eins niemals eine Zwei hervorbrechen, noch weniger kann in dem Einfachen eine Tendenz oder Absicht sein, welche ja immer irgendwie eine innere Vielheit voraussetzt. Das Denken kann sich also bei diesem Berichte ebensowenig beruhigen, als bei dem Berichte von der empirischen Anschauung, dass es Dinge giebt, die, indem sie sich verändern, dasselbe und auch nicht dasselbe sind.

Endlich aber — was die ganze Rede von der intellectuellen Anschauung vollends über den Haufen wirft — wie will man es denn anfangen, zu wissen, dass man intellectuell anschaue und nicht bloss in einem willkürlichen Phantasiren begriffen sei? Soll die intellectuelle Anschauung eine durchaus andere, höhere Art des Bewusstseins sein, so wird man die Scheidewand zwischen ihr und dem gewöhnlichen Bewusstsein aufweisen müssen. Das wird man aber um deswillen nicht können, weil jene Anschauung doch immer weiter nichts sein kann, als einer unter den übrigen Zuständen des wachen und gesunden Bewusstseins, die bekanntlich durch continuirliche Uebergänge mit einander zusammenhängen. Wo hört nun die gewöhnliche innere Anschauung auf, mit der ich Begriffe in mir anschaue, und wo beginnt jene intellectuelle, die doch auch nichts weiter sein kann, als ein innerliches Wahrnehmen?

Allerdings soll nach Schelling der Unterschied an dem Gegenstande liegen; die intellectuelle soll nicht ein einzelnes,

[1]) Phil. u. Relig. S. 15.

[2]) Freiheit 499.

bestimmtes Sein, sondern das Sein überhaupt in seiner Identität mit dem Denken schauen. Aber das Sein überhaupt ist nur ein abstracter Begriff, und den innerlich schauen, heisst weiter nichts, als ihn als solchen denken. Damit käme denn die so hochgepriesene Anschauung darauf zurück, dass man jenen abstracten Begriff als solchen denkt. Und das wird die Wahrheit der ganzen Sache sein. Die Forderung, sich zu jener Anschauung zu erheben, bedeutet nichts weiter, als den abstracten Begriff einer sich selbst hervorbringenden Thätigkeit, der causa sui, des absoluten Werdens oder wie man es sonst nennen will, rein für sich zu denken. Wer nun das vermag — wenn auch nur annäherungsweise —, der hat freilich nicht das absolut Seiende in sich angeschaut, aber er hat allerdings eine nothwendige Vorbedingung des Philosophirens erfüllt, die nämlich: abstracte Begriffe als solche festhalten zu können. Das war's auch eigentlich, was Fichte ursprünglich mit seiner intellectuellen Anschauung wollte. Er verlangte den abstracten Begriff des in sich zurückgehenden Handelns als solchen zu denken, sich ein solches Thun innerlich wirkend vorzustellen. Er meinte damit freilich das reine Wesen des Ich anzuschauen, und verleitete dadurch Schelling zu der Meinung, in solcher intellectuellen Anschauung eine absolute Erkenntnissart des Absoluten zu besitzen; obgleich auch dieser in seiner intellectuellen Anschauung in der That weiter nichts geschaut hat, als den abstracten Begriff des Absoluten, das er sich unter der allgemeinen Form des Ich, d. h. eines aus sich in sich zurückkehrenden Lebens dachte. Den Glauben aber, dass er in jener Anschauung etwas Unsagbares, mit Worten nicht Darstellbares wirklich geschaut habe, schlagen wir Schelling rund ab. Er hat in der That weiter nichts gesehen, als jenen abstracten Begriff. Daher ist denn auch sein Nachfolger Hegel so ehrlich, jenes innere unmittelbare Anschauen auf seine abstracten Begriffe zu beziehen oder, wie er sagt: auf das Unmittelbare im Elemente des Denkens; nur dass auch er diese eben für die eigentliche Sache, für die Wesenheiten, hält.

Damit fällt nun die ganze Behauptung einer höhern inneren Anschauung, zu der es eines besonderen Organes bedürfe, in sich als nichtig zusammen. Es fehlt jegliches Criterium, sie von der gewöhnlichen inneren Anschauung, unter welche auch willkürliche Träumereien und leere Phantasiebilder fallen, zu unterscheiden, und jede Nöthigung, das in ihr Erschaute für ein Gültiges oder gar für ein Reales zu halten.

Die Folge aber davon, dass man sich einbildete, in dieser

Anschauung eine unmittelbare Erkenntniss des Realen zu besitzen, war, dass man in der That mit seinem Denken vor aller speculativen Philosophie in dem Empirismus stehen blieb. Alle Ansprüche, die diese Anschauungsphilosophie auf Speculation erhebt, sind leere Worte; sie ist und bleibt in dem Sinne Empirismus, dass sie die gemeinen Erfahrungsbegriffe, widersprechend, wie sie sind, beibehält und ganz nach Art des unphilosophischen Denkens Widersprechendes für das Seiende ausgiebt. Dies tritt namentlich bei Schelling deutlich und unwiderleglich heraus. Wir begnügen uns, es bei ihm nur an einem Beispiele nachzuweisen, aus dem erhellen wird, dass eben sein höchster Begriff nur eine Abstraction von einem in der Erfahrung gegebenen widersprechenden Begriffe ist. Ihm ist das allein wahre Sein oder das allein Wirkliche: das Absolute oder Gott[1]). Aber so gewiss es das wahre Sein ist, ist es seine eigene Bekräftigung, Selbstbejahung, Selbstoffenbarung. Denn ein Wesen, das bloss es selbst wäre, als ein reines Eins, das also ohne Offenbarung in ihm selbst wäre, könnte eben darum nicht als Eins sein; denn das Sein, das actuelle, wirkliche Sein, ist eben die Selbstoffenbarung. Es offenbart sich aber nicht, wenn es bloss es selbst ist, wenn es nicht in ihm selbst ein Anderes, und in diesem Anderen sich selbst das Eine, also wenn es nicht überhaupt das lebendige Band von sich selbst und einem Andern ist[2]). Wer diesen allgemeinen Satz angreifen wolle, meint Schelling, der müsse leugnen, dass alles actuelle Sein Selbstoffenbarung sei, und beweisen, „dass es ein anderes reales Sein giebt", als in der Selbstoffenbarung. Zur Erläuterung dieser „allgemeinen Identität von Einheit und Vielheit" führt er dann einzelne Fälle derselben an, und sagt unter Anderem: „Du hast den Begriff einer Pflanze. Was wäre nun die Pflanze ohne die Zweige, Blätter und Blüthen, die sie treibt? Nichts; ein blosser verborgener Begriff, weder lebendig noch wirklich. Du setzest also ihre Lebendigkeit darin, dass sie als das Eins oder als untheilbare Position, die sie ist, zumal ihre Zweige, ihre Blätter, Blüthen ist, d. h. darin, dass sie die absolute Identität an sich selbst als Einheit und einer Vielheit ist, die doch wiederum nur sie selbst ist, als Vielheit angeschaut[3])." — Da hat man den nackten Empirismus! Der Begriff des wahren Seins ist abstrahirt von den Begriffen, welche die Erfahrung an die Hand giebt. Weil die wirklichen Dinge sich als eine Identität von Ein-

[1]) Darlegung des wahren Verhältnisses etc. S. 14. 50.
[2]) a. a. O. S. 53. — [3]) S. 55.

heit und Vielheit zeigen, und es kein anderes reales Sein „giebt", als worin das Eins Vieles und das Viele Eins ist, so ist nun das wahre Sein, das Absolute, Gott (d. h. in Wahrheit der allgemeine Begriff, unter den alle wirklichen Dinge fallen): die Identität von Einheit und Vielheit, das lebendige Band von sich und einem Andern.

Schelling hat darin allerdings vollkommen recht, dass es kein anderes, wie er sagt, reales Sein, d. h. kein anderes wirklich Gegebenes, giebt, als eine solche Identität. Die Erfahrung zeigt niemals ein wirklich Einfaches. Aber eben darum werden die Dinge uns zum Räthsel, weil wir ein jedes auffassen müssen als Eins, das doch nicht Eins, sondern Vieles ist, also als etwas, das dasselbe und nicht dasselbe ist. Die Pflicht der Speculation wäre nun, wenn sie uns zum Wissen verhelfen will, uns dies Räthsel aufzulösen, d. h. zu zeigen, wie das Unbegreifliche, Widersprechende ohne Widerspruch möglich sei. Aber diese Auflösung geschieht doch wahrlich nicht dadurch, dass man aus den vielen einzelnen Räthseln, welche jeder Stein, jede Pflanze, jedes Thier uns aufgiebt, den allgemeinen Begriff derselben abstrahirt und diesen für das absolut Seiende ausgiebt. Das ist ja eben erst das Räthsel in seiner reinen Gestalt! Wenn also gesagt wird: weil es überhaupt in der Erfahrung kein anderes Wirkliches giebt, als solches, das eine Identität der Einheit und Vielheit ist, so muss auch das allein wahre Sein, das Absolute, Gott, ein solches sein; so bin ich mit meiner Erkenntniss um keinen Schritt weiter gekommen; ich habe in dem Absoluten, das mir die intellectuelle Anschauung geben soll, nur scheinbar ein anderes Beispiel jenes Räthsels erhalten, in der That aber ist jenes Absolute nur der reine abstracte Begriff desselben. Wollt Ihr mir Erkenntniss geben, so sagt mir, wie es möglich ist, dass Eins es selbst und sein eignes Gegentheil ist, aber speiset mich nicht mit der Antwort ab: Du siehst ja, dass es möglich sein muss, da ja jeder Erfahrungsbegriff denselben Widerspruch enthält! — Das weiss ich; aber eben deshalb besitze ich keine Erkenntniss der Erfahrungsgegenstände. Denn Erkenntniss, Wissen, ist nur da vorhanden, wo man die Möglichkeit des Vorhandenen in widerspruchslosen Begriffen einsieht.

In demselben Empirismus sind auch Schelling's Nachfolger befangen geblieben, Stahl so gut wie Hegel. Dem letzteren ist es schon vielfach nachgewiesen, dass er die Widersprüche nicht löst, sondern sie eben dadurch für gerechtfertigt hält, dass sie vorhanden sind. Seine ganze Philosophie ist weiter nichts,

als eine Durchführung des Satzes: „Was in der That vorhanden ist, ist, dass Etwas zu Anderem und das Andere überhaupt zu Anderem wird[1])“: ein Satz, welcher das empirisch Gegebene richtig und genau in seinem abstracten Begriffe ausdrückt, da bekanntlich die Erfahrung nur Veränderungen, nicht aber die Ursachen derselben giebt. Den Widerspruch aber aufzulösen, ist Hegel so weit entfernt, dass er vielmehr ausdrücklich behauptet, derselbe sei die Wurzel aller Bewegung und Lebendigkeit: „nur insofern etwas in sich selbst einen Widerspruch hat, bewegt es sich, hat Trieb und Thätigkeit[2]).“ Folglich muss auch sein Absolutes ein widersprechender Begriff sein und bleiben, weil er es sonst nicht als ein Lebendiges zu denken vermöchte. Darum sind ihm auch alle Begriffe der Philosophie Beispiele der Einheit von Sein und Nichts[3]), oder, was dasselbe ist, Beispiele des sein ganzes Denken beherrschenden Grundbegriffes vom absoluten Werden, eines Begriffs, den er nirgends anders vorher als aus der Erfahrung geschöpft hat, die, wie eben bemerkt, nur Werdendes, nicht aber die Ursache desselben zeigt.

Aehnlich ist auch der Begriff, bei welchem Stahl stehen bleibt, als dem speculativen Grundbegriffe seines philosophischen Denkens, der Begriff der That[4]), ein empirischer, der in seiner widersprechenden Beschaffenheit, wie ihn die Erfahrung giebt, festgehalten wird. Er will den logischen Widerspruch des Einen, das ursprünglich eine Mannigfaltigkeit ist, aufheben, und zeigen, welcher Art das Band zwischen dem Mannigfaltigen und dem Einen sei. Die Lösung soll darin bestehen, dass die verschiedenen Bestimmungen dem Einen nicht so zukommen, dass es dieselben selbst sei, noch auch so, dass sie einem Theile desselben gleich seien. „Es müssen also, meint er, diese Bestimmungen ein Verhältniss zu dem Einen haben, durch welches es dieselben ist, und dennoch auch nicht ist, d. h. bestehen kann, ohne sie zu sein; ein solches Verhältniss ist allein die That. In der That hat das Subject Bestimmungen, die es eben dadurch ist, aber auch wieder nicht ist, indem es ja auch ohne diese That dasselbe Subject wäre.“ — Nun, deutlicher kann man ja wohl einen logischen Widerspruch nicht ausdrücken, als dass man sagt: A ist B und ist auch nicht B! „That, heisst es weiter, ist Freiheit und Freiheit ist das innerste Wesen der Persönlichkeit.“ Sollen wir noch sagen, dass

1) Hegel's Encyclop. S. 95.
2) Logik II, S. 68.
3) Logik I, S. 82.
4) Stahl, Rechtsphilos. S. 497.

alle diese Begriffe in sich widersprechend sind? Ein Thätiges wird ohne Zweifel gedacht als ein Seiendes, d. h. als etwas, das ist, was es ist, ohne Beziehung auf etwas Anderes; aber das Prädicat des Thun bringt eben in das absolut Gesetzte eine Beziehung auf ein Anderes, worauf es sich eben in dem Thun beziehen soll, ohne welche Beziehung es dennoch nicht wäre, was es ist. Die Freiheit ist Selbstbestimmung; setzt also ein Unbestimmtes voraus, das in sich selbst den Grund seiner Bestimmung trägt, also durch diesen Grund zur Selbstbestimmung bestimmt ist, aber auch wieder nicht bestimmt ist, weil es sonst durch jenen Grund determinirt, also unfrei wäre. Dass endlich der Begriff der Persönlichkeit ein widersprechender ist, weiss seit Fichte, Hegel und Herbart Jeder, der den Sinn der neuern Philosophie erfasst hat. — Was hilft es also, um einen logischen Widerspruch zu lösen, andere ebenso widersprechende Begriffe herbeizubringen? Kann Stahl bei diesen stehen bleiben, so konnte er es bei jenem auch, konnte er bei jenem nicht, so darf er auch bei diesen nicht ausruhen. — Wollen wir nun damit, dass wir Freiheit, Persönlichkeit, That, Schöpfung u. s. w. als widersprechende Begriffe aufweisen, auch die Gültigkeit dieser Begriffe leugnen? Wir sind weit davon entfernt! Wir wünschen nur, zu Gemüthe zu führen, dass wer diese widersprechenden Begriffe, als solche, anerkennt, darum noch kein Philosoph ist, auch wenn er viel Gutes darüber zu reden weiss. Der ist vielmehr Philosoph, der sich bemüht, in widerspruchslosen Begriffen zu erkennen, wie es sich damit verhält, und der würde der Weise sein, der es erkannt hätte. Jene aber, die bei solchen Begriffen stehen bleiben, die sie um der Erfahrung willen nicht leugnen können, sind Empiriker. Das wäre aber noch kein grosser Vorwurf, wenn sie nicht in der Einbildung ständen, speculative Philosophen zu sein und also sich nicht mehr um echte Wissenschaftlichkeit bemühen. Es geht ihnen wie den Selbstgerechten, die eben deshalb nicht fromm werden, weil sie meinen, es schon zu sein.

Die nothwendige Bedingung daher, um zu echter Philosophie gelangen zu können, ist die, dass man alle sogenannte Anschauungsphilosophie aufgiebt. Denn so lange man in dem Wahne steht, das Seiende, sei es durch empirische oder durch intellectuelle Anschauung zu erkennen, wird man immer widersprechende Begriffe behalten. Denn jegliche Anschauung giebt immer etwas Concretes, — man wollte ja auch durch die intellectuelle Anschauung über die Abstractionen hinaus! — Das Concrete aber ist immer ein solches, das Eins und trotz seiner Einheit Vieles ist, also ein wider-

sprechender Begriff. Wer darum meint, das Seiende anzuschauen, wird immer in einer groben Täuschung befangen bleiben, indem er den Schein für das Seiende selbst nimmt. Denn es ist logisch unmöglich das Seiende durch Begriffe zu denken, die sich selbst widersprechen. Das was ist, muss absolut gesetzt werden; ein Widerspruch aber kann gar nicht gesetzt werden, da sein Begriff sich selbst aufhebt, indem ein jedes seiner Glieder verbietet, dass das andere als gültig anerkannt werde. Darum ist jeder widersprechende Begriff, scharf gedacht, gleich Null, und giebt keine Erkenntniss. Sind wir nun aber gezwungen, Seiendes vorauszusetzen, weil der gegebene Schein darauf hindeutet (da nichts scheinen könnte, wenn nicht etwas wäre); so muss die Natur des Seienden selbst als widerspruchslos gedacht werden. Nicht also die Natur (Qualität), dessen was ist und geschieht, ist widersprechend, sondern unsre anfänglichen Begriffe davon sind es, und wir haben deshalb so lange keine wirkliche Erkenntniss, als wir jene Widersprüche beibehalten.

Drittes Capitel.

Von den Anforderungen, die an die Philosophie gestellt werden.

Es wird wenig helfen, die Anschauung als Organ der Philosophie zurückzuweisen, so lange man die unter der Herrschaft des absoluten Idealismus aufgekommenen Anforderungen an die Philosophie: Einheit des Realprincips, Absolutheit und Totalität des Erkennens, als gültige stehen lässt. Denn da diese Anforderungen auf dem Wege eines gesetzmässigen Denkens sich nicht befriedigen lassen, so wird man, so lange man sie für rechtmässig hält, immer seine Zuflucht zu sogenannten Anschauungen nehmen, und zu wissen behaupten, was man gleichwohl nicht weiss. Wir werden uns desshalb noch auf eine Untersuchung derselben einlassen müssen.

Zunächst wird uns die Frage über die Einheit des Princips beschäftigen müssen. Dass die Einheit des Princips für die gesammte Philosophie eine unvermeidliche Vernunftforderung sei, scheint jetzt ein sich von selbst verstehendes Axiom zu sein, ist aber als bestimmte Forderung erst ein Erzeugniss des Idealismus. Denn ist das Ich das allein Seiende, so ist es natürlich auch das alleinige Princip für alle Vorstellungen und für das gesammte Wissen, das aus ihm gefunden werden muss. Das ist der eigent-

liche Grund, welcher jene Forderung stützt. Die ostensibeln Gründe, welche Fichte und Schelling aus dem formellen Begriffe der Wissenschaft für die Einheit des Princips hernehmen, sind im Grunde von wenig Belang. Beide [1]) gehen von dem Vorurtheile aus, dass die Wissenschaften auf Grundsätzen beruhen, d. h. auf einem oder mehreren Sätzen, die eine Wahrheit enthielten, die nicht bewiesen werden könne, sondern an sich selbst gewiss sei, die aber alle anderen Sätze einer Wissenschaft begründe. Sie übersehen dabei die andere Möglichkeit, dass die Philosophie nicht auf Grundsätzen, sondern auf Grundbegriffen beruhen könne; von denen es gar nicht nöthig ist, dass sie eine Wahrheit enthalten. Es ist überhaupt die Frage, ob die Philosophie die Aufgabe hat, Wahrheit aus Wahrheit, oder Wahrheit aus Irrthum zu finden. Gesetzt nun, es wären der Philosophie nicht Grundsätze, sondern Grundbegriffe zum Grunde zu legen, so könnte von vornherein gar nicht bestimmt werden, ob es ein oder mehrere sein müssten; jedenfalls müssten soviel Grundbegriffe als Ausgangspuncte genommen werden, als es unabhängige Begriffe giebt, die nicht auf einander zurückgeführt werden können. Freilich kann man nun durch willkürliche Abstraction aus allen Begriffen einen gemeinsamen Begriff, etwa den des Etwas, finden, und hätte damit auch Einen Grundbegriff, allein ein solcher absolut leerer Begriff taugt offenbar nichts, um dadurch unmittelbar etwas zu erkennen, und noch weniger um etwas daraus zu schliessen oder abzuleiten.

Abgesehen nun davon, so argumentiren jene folgendermaassen: In einer Wissenschaft sollen alle Sätze durch die eine und gleiche Gewissheit verbunden sein; wenn Ein Satz gewiss ist, so sollen auch alle anderen gewiss sein, folglich kann in einer Wissenschaft nur Ein Grundsatz sein; denn gäbe es mehrere von einander unabhängige Grundsätze, so würden die Folgesätze nicht ein und dieselbe Gewissheit haben, da sie dann von verschiedenen Grundsätzen abhingen. Jede mögliche Wissenschaft hat also Einen Grundsatz, der in der Wissenschaft selbst nicht bewiesen werden kann, da er seine Gewissheit nicht von den von ihm abhängigen Sätzen nehmen kann. Die vielen obersten Grundsätze der vielen Wissenschaften müssen nun in derjenigen Wissenschaft bewiesen werden, welche alle möglichen Wissenschaften zu begründen hat; das ist die Philosophie. Diese, die ja auch Wissenschaft sein soll,

[1]) Fichte, Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre. 2. Ausgabe S. 8. Schelling, Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie S. 9.

muss also auch nur Einen höchsten Grundsatz haben, von dem also die Gewissheit alles menschlichen Wissens abhängt, und dieser Grundsatz muss schlechthin unbedingt sein, da er in gar keiner Wissenschaft bewiesen werden kann. Dass nun der Inhalt der Philosophie allen Inhalt der Wissenschaften überhaupt begründe, sucht Schelling damit zu beweisen, dass entweder der Inhalt einer anderen Wissenschaft dem der Philosophie übergeordnet oder beigeordnet sein müsse. Im ersten Falle wäre die Philosophie durch jene andere Wissenschaft bedingt, also diese die höchste, wider die allgemeine Voraussetzung, dass die Philosophie die höchste Wissenschaft sei; oder er wäre ihr beigeordnet, dann setzten beide einen noch höheren voraus, durch den sie einander beigeordnet wären.

Man sieht leicht, dass dieser Argumentation schon die Voraussetzung zum Grunde liegt, die doch erst bewiesen werden soll, dass es Ein höchstes Princip alles menschlichen Wissens gäbe. Denn warum sollen die verschiedenen von einander unabhängigen Grundsätze der verschiedenen Wissenschaften noch in einer höheren Wissenschaft bewiesen werden? oder worin liegt der Grund, dass noch etwas an der Gewissheit jener vielen Grundsätze fehlt, wenn sie nicht aus Einem höchsten Grundsatze abgeleitet werden? weshalb können sie nicht jeder für sich ebenso gewiss sein, als jener vorgeblich höchste? Davon sieht man keinen Grund. Fichte und Schelling sehen das auch ein, und gestehen den Cirkel in diesem Beweise zu[1]; allein sie berufen sich darauf, dass dieser Cirkel nothwendig sei, weil es sonst gar nichts Absolutes im menschlichen Wissen gäbe. Aber warum soll es denn nur Ein und nicht mehreres Absolutes geben? Weil etwa das Mehrere coordinirt wäre, und also ein Höheres voraussetzte, durch welches es einander beigeordnet wäre? Offenbar ist das der zum Grunde liegende, und von Schelling auch ausgesprochene Gedanke. Allein das Höhere wäre nur ein allgemeiner Begriff, d. h. ein Merkmal, das in jenen beiden gemeinschaftlich enthalten ist. Dadurch kommen wir nun doch wieder auf den absurden Gedanken, dass der oberste Allgemeinbegriff, das absolut Leere, das Princip alles menschlichen Wissens sein soll. Das ist aber die Grundverkehrtheit des absoluten Idealismus, die er mit dem Spinozismus gemeinsam hat, dass er die höheren Begriffe als die unabhängigen, unbedingten, die niederen, besonderen, als die bedingten, abhän-

[1]) Fichte, Begriff der Wissenschaftslehre S. 39. — Schelling, Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie S. 12.

gigen betrachtet. Das Besondere soll aus dem Allgemeinen folgen! Eine Verirrung, die daher entstanden ist, dass man trotz aller Verachtung der Logik, dennoch das logische Verhältniss des Allgemeinen und Besonderen überschätzt, indem man ihm reale Bedeutung beilegt. Die Ordnung, welche die Begriffe in einer logischen Classification haben, soll auch den Sachen in Wirklichkeit zukommen; ordo et connexio rerum idem est ac idearum! —

Uebrigens ist das ganze Bild, das jene sich von einem Systeme entworfen haben, ein durchaus falsches. Es beruht darauf, dass man meint, aus Einem wahren Satze an und für sich könne man andere Sätze schliessen. Nun folgt aber aus Einem solchen Satze an und für sich gar nichts, wenn nicht andere von jenem unabhängige Sätze hinzukommen. Aus dem Obersatze: Alle Menschen sind sterblich, folgt nicht der Satz: Ich bin sterblich, wenn nicht der von jenem Obersatze durchaus unabhängige und durch ihn nicht bewiesene Untersatz hinzukommt: Ich bin ein Mensch.

Jene haben nur das Bild der analytischen Wissenschaften vor Augen. In diesen wird ein Grundsatz aufgestellt, d. h. es wird von einem allgemeinen Begriffe ein Prädicat ausgesagt, das ihm zukommt. Sodann werden unter den obersten Allgemeinbegriff, die unter ihn fallenden besonderen Begriffe subsumirt, und von ihnen dasselbe Prädicat ausgesagt, insofern sie unter ihn fallen. Die Sätze, die sich nun daraus ergeben, haben scheinbar ihre Gewissheit von jenem obersten Satze, in der That sind sie aber nur eine Wiederholung desselben Satzes. Das ist nun in der Ordnung; aber man würde doch offenbar gröblich irren, wenn man meinen wollte, die besonderen Fälle der Anwendung jenes obersten Satzes seien durch ihn selbst gegeben; denn das hiesse nichts anderes, als die besonderen Begriffe sind durch den allgemeinen gegeben. Könnte darum auch ein oberster Grundsatz gefunden werden, der alle anderen Sätze bedingte, so würden die Fälle seiner Anwendung nicht durch ihn gegeben sein, sondern müssten unabhängig von ihm gefunden werden. Nun kann aber ein solcher oberster Grundsatz überhaupt nicht gefunden werden. Denn das Subject in ihm müsste der absolut allgemeine Begriff ohne allen Inhalt sein. Was nun von ihm ausgesagt würde, gälte für die übrigen Begriffe nur insofern, als sie jenen allgemeinen Begriff in sich enthielten, also insofern sie überhaupt Etwas wären, nicht aber gälte es in Bezug auf ihre besonderen Merkmale; über diese wäre in jenem obersten Grundsatze gar nichts ausgesagt. Sollten in Bezug auf diese nun auch Sätze aufgestellt werden, so müssten sie also von jenem absolut obersten Grundsatze völlig unabhängig

sein. Es werden daher, um das ganze Wissen zu erschöpfen, so viel besondere von einander unabhängige Grundsätze aufgestellt werden müssen, als es besondere nicht auf einander zurückzuführende Merkmale und Verhältnisse der Dinge giebt. Darum zeigen auch die analytischen Wissenschaften, jemehr das Einzelne genau und scharf beobachtet wird, eine unverkennbare Neigung sich in immer mehrere Wissenschaften zu zerlegen. Zusammengehalten aber werden sie nicht durch einen obersten Grundsatz, aus dem sie folgten, sondern äusserlich durch logische Classification, innerlich durch die Beziehungen der Begriffe auf einander, die sich bei Beerbeitung derselben ergeben; aber sie werden auch nur soweit zusammengehalten, als wie weit sich diese Beziehungen erstrecken. Daraus folgt der höchst wichtige Satz, dessen Wichtigkeit sich namentlich auch bei der Rechts- und Staatslehre ergeben wird, dass wenn ein concreter Gegenstand nach dem ganzen Zusammenhange seiner Merkmale und Verhältnisse zum Gegenstande einer Wissenschaft gemacht wird, in einer solchen viele von einander unabhängige abstracte Wissenschaften zusammenkommen müssen, deren rechtmässige Verbindung eben dann erst möglich sein wird, wenn sie in ihrer Verschiedenheit und Unabhängigkeit erkannt sind.

Ist nun aber von der synthetischen Wissenschaft die Rede, die aus dem Bekannten das Unbekannte zu finden sucht, d. h. die solches zu erkennen sucht, was in dem oder den Begriffen, von denen sie ausgeht, nicht analytisch enthalten ist, so ist eben so wenig vor der Wissenschaft selbst auszumachen, ob sie von Einem oder mehreren Erkenntnissprincipien ausgehen, und ob sie zu Einem oder vielen Realprincipien hinführen müsse. Solche synthetische Wissenschaft kann nur ausgehen von einem Begriffe, der gegeben und zugleich widersprechend ist. Denn gemachte Widersprüche sind nicht Gegenstand einer Wissenschaft, sondern ohne weiteres zu verwerfen. Gegebene Begriffe aber, (d. h. solche, durch welche ein Gegenstand gedacht wird, der auf das Sein Anspruch macht), die nicht widersprechend wären, würden keinen Antrieb geben, im Denken weiter zu schreiten, da sich bei ihnen das Denken beruhigen müsste. Hat sich nun, wie die Thatsache lehrt, das menschliche Denken nicht dabei beruhigen können, die gegebenen Dinge als das wahrhaft Seiende zu setzen, so liegt darin die Andeutung, dass die Begriffe, durch welche wir die Dinge auffassen, widersprechend sind, welche Andeutung denn auch durch eine genaue Analyse dieser Begriffe bestätigt wird. Ob nun solcher Begriffe nur Einer oder mehrere vorhanden sind,

darüber kann nur eine vollständige Auffassung des Gegebenen entscheiden, nicht aber ein willkürliches Bild, das man sich vor der Wissenschaft von dieser entwirft. Sind nun mehrere solcher Begriffe vorhanden, die von einander unabhängig sind, so können sie allerdings insofern unter Eine Wissenschaft zusammengefasst werden, als sie zusammen unter den allgemeinen Begriff von widersprechenden Begriffen, die sich auf das Seiende beziehen, fallen, aber dieser allgemeine Begriff ist offenbar nicht das Eine Princip der Wissenschaft, d. h. der Begriff, von welchem das Erkennen anhebt, sondern nur das gemeinsame Band derselben.

Wir leugnen daher entschieden, dass es das theoretische Interesse aller Philosophie sei, die Einheit in der Masse verschiedenartiger Dinge zu erkennen und daher ein Unbedingtes zu suchen, welches allem Andern die Gewähr und die Einheit ertheile [1]). Allerdings ist ein gewisses Streben nach Einheit im philosophischen Denken vorhanden. Aber es ist die Frage nach was für einer Einheit zu streben sei, ob nach Einheit im Denken, oder nach Einheit im Sein? Jene wird erreicht, theils dadurch, dass alle Widersprüche aus dem Denken vertilgt werden, theils dadurch, dass die Verhältnisse und Beziehungen der Begriffe unter einander erkannt werden, denn dadurch werden alle Hemmungen und Lücken des Denkens beseitigt. Dieses Streben nach Einheit wird also dadurch befriedigt, dass der aus der Natur der Begriffe sich ergebende Zusammenhang unter denselben durchschaut wird. Solche Einheit oder vielmehr Continuität des Denkens ist ein zwar nur approximativ zu erreichendes Ideal, nach welchem aber jeder streben wird, der sich von der Zusammenhangslosigkeit, den vielfachen Stockungen und Lücken in seinem Denken gedrückt fühlt.

Mit diesem Interesse an der Einheit im Denken ist nun aber nicht zu vermischen das davon verschiedene andere Interesse der Philosophie, das Seiende zu suchen. Denn das Seiende zu der gegebenen Erscheinung wird nicht deshalb gesucht, weil die gegebene Mannigfaltigkeit der Dinge das Gemüth drückt, sondern weil die Widersprüche in den Begriffen der Dinge es nicht dulden, diese als das Seiende zu denken. Wäre auch nur Ein Ding mit Einem Merkmale gegeben, so würde dieses ebenso wohl die Speculation in Bewegung setzen müssen, um das Seiende zu suchen, als die jetzt vorhandene unabsehbare Mannigfaltigkeit der Dinge. Wenn nun aber nur Ein Seiendes gesetzt werden soll, so muss die Speculation durch ein nothwendiges Denken darauf ge-

[1]) Stahl, Rechtsphilosophie. I. S. 89.

führt werden, d. h. es muss ein Widerspruch sein, mehrere Seiende zu denken; also in dem Begriffe des Seienden müsste die Nothwendigkeit mitgegeben sein, nur ein Einziges Seiendes zu setzen. Solche Nothwendigkeit hat man nun allerdings vermittelst des spinozistischen Satzes omnis determinatio est negatio, beweisen wollen. Denn, sagt man, das Seiende muss absolut, ohne alle Negation gesetzt werden können (was vollkommen richtig ist); werden nun mehrere Seiende gesetzt, so ist jedes ein Anderes, (etwas, was das Andere nicht ist), folglich mit einer Negation behaftet. Es kann also nur Ein Absolutes angenommen werden. Allein man übersieht, dass das nur eine gedachte Negation ist, aber kein Prädicat, das dem Seienden als solchem zukäme. Denn diese Negation entsteht nur in unserm vergleichenden Denken, welches aber ohne Zweifel das Seiende selbst nichts angeht. Liegt nun in dem Begriffe des Seienden kein Grund nur ein einziges Seiendes zu setzen, da das Seiende als solches eben absolut, ohne Beziehung auf Anderes gesetzt werden muss, und also das Sein eines Andern es gar nicht in seinem Sein stört, so ist die Frage: ob Eins oder Mehrere? nur nach Anweisung der gegebenen Erscheinung zu beantworten; und da deutet die Vielfältigkeit des Scheins offenbar hin auf eine Mehrheit des Seienden.

Wenn nun aber jene verschiedenen Interessen des Denkens, das Streben nach Einheit und das Streben, das Seiende zu finden, nicht mit klarer Besonnenheit unterschieden werden, so ist es natürlich, dass sich jenes Streben nach formaler Einheit in das Suchen des Seienden einmischt, und der Schein entsteht, als ob es im nothwendigen Interesse der Vernunft läge, nur Ein Seiendes als Grund von Allem zu setzen; ein Umstand, der nicht wenig zu der allgemeinen Verbreitung der All-Eins-Philosophie beigetragen hat.

Was man nun, in diesem Wahne befangen, sich als Philosophie hat bieten lassen, ja dankbar angenommen hat, davon wollen wir zuletzt noch ein Beispiel aus Schelling's Schrift über die menschliche Freiheit einführen, einer Schrift, die als ein grossartiges Document deutscher Philosophie gerühmt wird, und die hauptsächlichste Fundgrube der heutigen Mode-Philosophie und Mode-Theologie ist.

Indem Schelling dort gegen das Ende der Untersuchung „auf den höchsten Punct" derselben trifft [1]), setzt er vor allem Grund und vor allem Existirenden, überhaupt vor aller Dualität,

[1]) Phil. Schriften I. 496.

ein Wesen, das er „den Urgrund oder vielmehr Ungrund“ nennt. In demselben soll kein Gegensatz auf irgend eine Weise vorhanden sein, und es wird deshalb nicht als die absolute Identität, sondern als die absolute Indifferenz des Realen und Idealen, des Lichts und der Finsterniss bezeichnet. Diese nun soll nicht ein Product der Gegensätze sein [gewiss nicht, sie ist nur ein Product der Abstraction!], noch sollen sie implicite in ihr enthalten, sondern sie soll ein eigenes, von allem Gegensatz geschiedenes Wesen sein [das ist sie so gewiss nicht, als sie nur ein negativer Begriff ist!], an dem alle Gegensätze sich brechen, das nichts anderes ist, als eben „das Nichtsein derselben“ und das darum auch kein Prädicat hat, als eben das der Prädicatlosigkeit [richtig; es ist der Begriff des absolut Unbestimmten!], ohne dass es deswegen ein Nichts oder ein Unding wäre. [Allerdings ist es ja ein möglicher Begriff, und insofern nicht Nichts]. Von diesem Ungrund nun sollen Reales und Ideales, Finsterniss und Licht, oder wie die beiden Principien sonst bezeichnet werden mögen, niemals als Gegensätze prädicirt werden. — Hiemit hat Schelling seinen höchsten Begriff „das schlechthin betrachtete Absolute“ beschrieben; in dem Folgenden geschieht der Fortschritt von der Einheit zur Zweiheit. „Aber, sagte er, es hindert nichts, dass sie nicht als Nichtgegensätze, d. h. in der Disjunction und jedes für sich von ihm prädicirt werden, womit aber eben die Dualität, die wirkliche Zweiheit der Principien, gesetzt ist. In dem Ungrunde ist nichts, wodurch dies verhindert würde. Denn eben weil er sich gegen beide als totale Indifferenz verhält, ist er gegen beide gleichgültig.“ — „Unmittelbar aus dem Weder-Noch, oder der Indifferenz, bricht also die Dualität hervor, und ohne einen Ungrund, gäbe es keine Zweiheit der Principien.“ — Diese Sätze nun nennt S c h e l l i n g „eine dialectische Erörterung.“ Es thut uns leid, es anders nennen zu müssen; wir haben aber keinen milderen Ausdruck dafür finden können, als Faselei! Der Beweis dafür ist leicht genug zu führen! Erst sagt jener, die Indifferenz habe kein Prädicat als das der absoluten Prädicatlosigkeit, hernach sollen beide Principien von ihr jedes für sich prädicirt werden können. Da hebt das Letzte das Erste offenbar auf. Denn ist die Indifferenz wirklich absolute Prädicatlosigkeit, die weder Reales noch Ideales ist, so kann von ihr keines von beiden in keiner möglichen Weise prädicirt werden. Denn so wie etwas von ihr prädicirt wird, entsteht ein Widerspruch mit dem Begriffe, den man selbst gesetzt hat. Jener Begriff soll nämlich noch immerfort gedacht werden, in Wahrheit wird er aber nicht mehr gedacht, sondern an seine Stelle ein

Anderer. Ferner, wie will man denn das anfangen: Gegensätze als Nichtgegensätze zu setzen? Entweder sind zwei Begriffe ihrer Natur nach Gegensätze, und dann sind sie es in jedem Verhältnisse, und es darf gar nicht davon abstrahirt werden, dass sie es sind, oder sie sind an sich keine Gegensätze, dann können sie ebenso auch niemals als solche betrachtet werden, ein drittes ist nicht möglich. — Und nun selbst, wenn nichts hinderte zu prädiciren, da doch die absolute Prädicatlosigkeit das Hinderniss ist, wo ist dann die Berechtigung dazu? Schelling schliesst hier offenbar aus einer angeblichen Möglichkeit auf die Wirklichkeit. Aber a posse ad esse non valet consequentia sagt die alte gute Logik. Oder heissen seine Worte: nichts hindert jene beiden Principien von der absoluten Prädicatlosigkeit zu prädiciren, also bricht aus dem Weder-Noch unmittelbar die Dualität hervor, etwas Andres als: weil es möglich ist, also ist es wirklich? Das ist derselbe Schluss, den schon Spinoza für einen Beweis der Existenz seines Gottes ausgab! Es ist kein Grund weder in Gott noch ausser ihm, dass er nicht existire, folglich existirt er! — Endlich aber ist darin doch gar keine Spur von einem speculativen Verfahren, zu sagen: die beiden uns bekannten Gegensätze oder Principien, von denen schon immer die Rede gewesen ist, können nicht ohne einen Grund sein; in diesem Grunde sind sie zwar nicht enthalten, aber eben weil derselbe die absolute Indifferenz ist, also sich total gleichgültig verhält, so können sie auch irgend wie von ihm ausgesagt werden. Sondern vielmehr, wenn Schelling zu der absoluten Indifferenz aufgestiegen war, so musste er nun, ohne jene Principien vorauszusetzen, beweisen, dass sie nothwendig in zwei Principien „auseinandergehen“ müsse, und zwar nur in zwei und gerade in diese beiden und keine andern. Aber freilich um ein solches Verfahren nur als Anforderung an sich zu stellen, hätte er ein geistloser Rationalist sein müssen; zu jener dialectischen Erörterung aber gehörte bloss „das Glück des Genies!“ [1])

Zu solchen abenteuerlichen Willkührlichkeiten verleitet zu werden, sind aber alle diejenigen in Gefahr, die es unternehmen, aus Einem Principe das vorhandene Mannigfaltige abzuleiten. Denn eben weil sie meinen, die Mannigfaltigkeit könne nicht als etwas Ursprüngliches geduldet werden, so sind sie auch genöthigt, ihr Eines Princip innerlich ohne alle ursprüngliche Mannigfaltigkeit zu setzen, was ausserdem auch um des richtigen Begriffes

[1]) Stahl, Rechtsphil. I. S. 395.

vom Seienden geschehen müsste. Nun aber sehen sie sich in die Verlegenheit oder vielmehr Unmöglichkeit versetzt, aus dem absolut Einfachen eine Mehrheit abzuleiten, und da das ihrer Meinung nach doch nothwendig geschehen muss, wie anders wollen sie sich helfen, als durch Willkühr und Erschleichungen?

Für diese Meinung, die Philosophie müsse von Einem Realprincip ausgehen, ist aber die hauptsächlichste Stütze die Ansicht, dass Philosophie und Religion den gleichen Inhalt nur in verschiedener Weise zu behandeln hätten. Man indentificirt daher das Absolute der Philosophie sofort mit dem Absoluten der Religion, d. h. mit Gott. Das soll hier nur kurz vorbemerkt sein, da wir dem Verhältnisse der Religion zur Philosophie einen eignen Abschnitt widmen müssen, worin jene Meinung ihre vollständige Widerlegung finden wird.

Wir gehen zu der zweiten Hauptanforderung über, welche man durch den absoluten Idealismus gewöhnt ist an die Philosophie zu stellen: dass sie nemlich eine absolute Erkenntniss gewähre.

Diese geforderte Absolutheit soll nun aber nicht etwa nur darin bestehen, dass das Erkennen seinem Begriffe gemäss ein wirkliches Wissen sei, dessen Gegensatz ein unfertiger, zweifelhafter, das Gegentheil als möglich zulassendes sei. Das wäre allerdings eine Forderung, von der nichts nachgelassen werden kann; denn wer nicht so erkennt, dass er die Unmöglichkeit von dem Gegentheile des Objects der Erkenntniss einsieht, der erkennt noch gar nicht. In jener Anforderung ist vielmehr das enthalten, dass die Philosophie eine Erkenntniss dessen, was das Seiende an sich ist, gewähren solle. Der absolute Idealismus verwirft mit grosser Verachtung den Kantischen Satz, dass wir nicht wissen, was die Dinge an sich sind, und setzt eben in diese Erkenntniss seinen Ruhm.

Wir halten uns hier wieder vorzugsweise an Schelling. Er geht[1]) von dem Satze aus, dass in jeder Art des Wissens die Voraussetzung der Uebereinstimmung mit dem Gegenstande gemacht werde; diese Voraussetzung aber könne nicht ohne die höhere gedacht werden, dass das wahre Ideale allein und ohne weitere Vermittlung auch das wahre Reale und ausser jenem Sein kein anders sei. Auch in dem endlichen Wissen wäre ja nicht die Art empirischer Wahrheit, die dieses habe, durch irgend ein Verhält-

1) Vorlesungen über die Methode des academischen Studiums. Tübingen 1803. S. 11—14.

niss zu etwas, das man Gegenstand nenne, begründet; denn zu diesem könne man ja nicht anders als immer durch ein Wissen hindurch kommen; es wäre also nicht begreiflich, wenn nicht jenes an sich Ideale, das in dem zeitlichen Wissen und der Endlichkeit eingebildet erscheine, die Realität und Substanz der Dinge selbst sei. Diese Einheit des unbedingt Idealen und unbedingt Realen sei nur dadurch möglich, dass eben dasselbe, welches das eine, auch das andere sei. Das sei nun eben die Idee des Absoluten, dass die Idee in Ansehung seiner auch das Sein sei; so dass das Absolute auch jene erste Voraussetzung des Wissens und das erste Wissen selbst sei. „Durch dieses erste Wissen ist alles andere Wissen im Absoluten und selbst absolut. — Dieses Urwissen ist uns selbst als das Wesen aller Dinge und der ewige Begriff von uns selbst eingebildet, und unser Wissen in seiner Totalität ist bestimmt, ein Abbild jenes ewigen Wissens zu sein.“ —

Um diese Sätze zu verstehen, müssen wir uns an Fichte erinnern. Die Dinge an sich, von denen Kant, wie erwähnt, nur geleugnet hatte, dass sie unsrer Erkenntniss zugänglich seien, hatte Fichte überhaupt verworfen und nur das Ich als das allein Reale behalten. Ihm war also das Ich, welches doch nur im Denken, also ein Ideales ist, unmittelbar als solches ein Reales geworden (das Selbstbewusstsein, welches doch nur ein Denken ist, war ihm das Seiende und zwar das allein Seiende). Zugleich aber schien nun das eigentliche Was dieses Realen nicht mehr unbekannt zu sein, da ja der Gegenstand des Wissens eben das eigne Selbstbewusstsein war.

Diese Fichteschen Begriffe behält nun Schelling bei, trotzdem dass er nicht mehr das subjective Ich für das alleinige Reale erklärt, sondern eine in Bezug auf dieses Ich objective Welt anerkennt. Auch ihm ist das Wesen der Dinge (das, was das Seiende ist), ein Ideales, ein Denken, nemlich das absolute Ich, oder wie er es auch nennt: ein Selbstbejahen desselben. Nun ist aber auch unsre eigne Seele ihrem An-Sich, d. h. ihrem eigentlichen Was nach, das Absolute, das sich selbst bejaht oder erkennt, oder eben jenes Ideale, welches das Was der Dinge ist. Da wir nun eben dasselbe Wesen sind, welches die Dinge auch sind, so brauchen wir, um sie ihrem An-Sich nach zu erkennen, nicht gleichsam aus uns herauszugehen, um sie zu erkennen, sondern schauen ihr Wesen in uns selbst an, sobald wir nur unser eignes An-Sich erkennen. Darum also weil unsre Seele ihrem ewigen Wesen nach das Absolute selbst ist, und ebenso die Dinge ihrem ewigen Wesen nach das Absolute sind, können wir eine

unmittelbare Erkenntniss oder ein absolutes Wissen vom Absoluten und den Dingen haben, und die Frage ist gelöst: wie es möglich sei, die Dinge zu erkennen, obgleich sie ausser uns (als beschränkten, einzelnen Individuen) sind?

Sehen wir nun, was denn in dieser gerühmten absoluten Erkenntniss eigentlich erkannt wird!

Wenn man unbefangen nach dem, was die Dinge, die uns in der Erfahrung gegeben werden, an sich sind, d. h. was ihr absolutes Wesen ohne Relation zu Anderm ist, fragt: so ist offenbar, dass darauf alle Antwort ausbleiben muss. Fragt man etwa die Chemiker, was denn nun eigentlich ihre Urstoffe sind, so können sie darauf nur mit relativen Begriffen antworten: sie sind dieses in Bezug auf unser Gesicht, ein Anderes in Bezug auf unser Gefühl, unsern Geschmack u. s. w.; sie sind von dieser Schwere in Bezug auf den Erdkörper, sie offenbaren verschiedene Eigenschaften, je nachdem sie mit verschiedenen andern Elementen in Verbindung stehen[1]. Ebenso unbeantwortlich ist die Frage, was denn eigentlich an sich unser eignes Wesen sei, denn alles das, als welches wir uns denken, offenbart sich als ein Relatives; und die Antwort, welche der Begriff des reinen Ich auf diese Frage giebt, ist vollends eine durchaus leere. Denn antwortet man: das Ich ist das Sich selbst Vorstellende, oder Sich selbst Wissende, oder Sich selbst Wollende, so ist in dieser Antwort immer wieder die nämliche Frage enthalten, was denn das Ich sei, das vorgestellt wird, denn das Ich soll vorstellen Sich, d. h. sein Ich. Die Aufgabe, in nicht relativen, sondern absoluten Begriffen zu beantworten, was das Wesen der Dinge sei, ist vom absoluten Idealismus nicht beantwortet; denn es ist eine offenbare Unmöglichkeit; und doch müssten wir von einer absoluten Erkenntniss eben diese Beantwortung verlangen. Denn wäre nichts, was absolut ohne alle Relation gesetzt werden könnte, so wäre alles relativ, d. h. es wäre Alles nur B e z i e h u n g o h n e B e z o g e n e s. Nun sind aber in der That alle Begriffe, welche der absolute Idealismus als das An-Sich oder Wesen der Dinge ausgiebt, solche Relationen und noch dazu bloss abstracte Allgemeinbegriffe. Denn was ist denn nun eigentlich das Absolute S c h e l l i n g s? Wo macht er Anstalt, das zu sagen? Er bleibt immer bei diesem rein formalen Begriffe stehen; er sagt allerdings, es sei die Einheit des Idealen und Realen, aber das sind denn doch auch wieder nur formale

[1]) Eine Wahrheit, die auch von nichtphilosophischen Naturforschern anerkannt wird. Vgl. z. B. Joh. M ü l l e r, Physiologie 3. Band. S. 706. 760.

Begriffe, die nichts von dem sagen: was das Ideale und was das Reale sei. Und wenn er nun die Dinge bald als verschiedene Potenzen, bald als Ideen dieses Absoluten beschreibt, sò bleiben wir immer in derselben Region hohler Allgemeinbegriffe. Dass nun im absoluten Idealismus die abstracten Allgemeinbegriffe als das Wesen der Dinge ausgegeben werden, tritt in voller nackter Deutlichkeit bei Schelling's Schüler, Hegel, hervor, der in seiner Logik Gott, wie er an sich ist, darstellen will, und darin doch weiter nichts als eine Reihe abstracter Begriffe aufführt. — Um also den Anspruch auf eine absolute Erkenntniss des Seienden zu behaupten, mussten sich diese Männer zu der absurden Behauptung entschliessen: dass eben die abstracten Begriffe das Seiende seien; und das führte dann zu der weiteren Consequenz, dass der oberste abstracte Begriff, etwa das leere Sein, das Urseiende selbst sei.

So ist man also in der That mit dieser absoluten Erkenntniss nicht über das Wissen Anderer, die sich einer solchen Erkenntniss nicht rühmten, hinausgekommen; denn wenn die abstracten Begriffe das wahre Wesen der Dinge sind, so hat man dasselbe schon lange gekannt, nur liess man sich allerdings nicht beifallen, darin das Wesen der Dinge durchschaut zu haben. Man muss sich nur wundern über die jämmerliche Genügsamkeit, die solche leere Begriffe für die absolut letzte und höchste Erkenntniss, für eine adäquate Erkenntniss Gottes und der Welt hinnimmt.

Die böse Folge aber von dieser Genügsamkeit, die in den leeren Allgemeinbegriffen die absolute Wahrheit zu besitzen wähnte, musste natürlich die sein, dass man das Besondere, Eigenthümliche, Individuelle für das Unwahre, Nichtseiende, Unvernünftige ausgab, um das die Philosophie sich gar nicht zu kümmern habe[1]). Es ist bekannt, mit welcher hochmüthigen Verachtung z. B. Schelling von dem Speciellen der Rechtswissenschaft redet[2]).

[1]) Vgl. Hegels Logik, 2. Theil, S. 45. „Es ist dies die Ohnmacht der Natur, die Strenge des Begriffs nicht festhalten zu können, und in diese begriffslose, blinde Mannigfaltigkeit sich zu verlaufen. Wir können die Natur in der Mannigfaltigkeit ihrer Gattungen und Arten, und der unendlichen Verschiedenheit ihrer Gestaltungen bewundern; denn die Bewunderung ist ohne Begriff, und ihr Gegenstand ist das Vernunftlose. — Die vielfachen Naturgattungen oder Arten müssen für nichts Höheres geachtet werden, als die willkührlichen Einfälle des Geistes in seinen Vorstellungen." S. 328. „Die absolute Idee allein ist Sein, unvergängliches Leben, sich wissende Wahrheit und ist alle Wahrheit. Sie ist der einzige Gegenstand und Inhalt der Philosophie."

[2]) Schelling; Vorlesungen über academisches Studium 1803. S. 227.

Er spricht sogar von *Entweihung* der Philosophie, wenn man sie in solche Dinge, wie die gegenwärtige Rechtswissenschaft, einmischen wollte, die an ihr keinen Theil hätten. — Wir möchten wissen, von wem denn eine solche hochmüthige Philosophie ihre Weihe empfangen habe, die es unter ihrer Würde hält, sich mit dem zu beschäftigen, was das Wohl der Menschheit auf das Innigste angeht. Sicher hat sie ihre Weihe nicht von dem leutseligen und freundlichen Gott des Christenthums. Wenn die Philosophie sich um das Einzelne oder Specielle der Rechtswissenschaft oder jeder andern Wissenschaft nicht bekümmern kann, so sollte sie daraus vielmehr Demuth lernen, und erkennen, dass es allein seinen rechtfertigenden Grund darin haben kann, dass sie noch viel zu jung ist, und viel zu sehr noch auf schwachen Füssen steht, so dass sie noch ringen muss, ihre tiefsten Grundlagen festzulegen. Wird einst die Zeit kommen, wo diese fest liegen, und nicht mehr in immer neue, die ganze Kraft erschöpfende, Frage gestellt zu werden brauchen, wo eben deshalb auch die Philosophen mehr mit vereinten Kräften arbeiten werden, so wird sich dann erst der heilsame Einfluss der Philosophie in desto reicherem Maasse offenbaren, je mehr auch das Einzelne und Specielle mit der Schärfe des Gedankens durchdrungen wird.

Wo daher der eigenthümliche Geist dieses absoluten Idealismus eingesogen wird, da kann es nicht anders sein, als dass die empirischen Wissenschaften in Verachtung und Verfall gerathen, da sie es eben mit dem zu thun haben, was vom absoluten Wissen, als etwas völlig Werthloses bei Seite geworfen wird. Es würde, wenn sich eine solche Richtung allgemein festsetzen könnte, alle Wissenschaftlichkeit in ein eitles Gerede mit hohlen, rein formalen Phrasen ausarten. Welche Früchte aber in dieser Hinsicht der absolute Idealismus schon getragen hat, wissen diejenigen, die sich um die Quellen unsers heutigen Culturzustandes bekümmert haben.

„Wenn die realen Wissenschaften überhaupt nur durch das historische Element von der Philosophie geschieden sind, so wird dasselbe auch von der Rechtswissenschaft gelten; aber nur soviel von dem Historischen derselben kann der Wissenschaft angehören, als Ausdruck von Ideen ist, nicht also, was seiner Natur nach bloss endlich ist, wie alle Formen der Gesetze, die sich allein auf den äusseren Mechanismus des Staats beziehen, wohin fast der ganze Inbegriff derjenigen gehört, welche in der gegenwärtigen Rechtswissenschaft gelehrt werden, und in denen man den Geist eines öffentlichen Zustandes nur noch wie in Trümmern sieht. In Ansehung derselben giebt es keine andere Vorschrift, als sie empirisch zu erlernen und zu lehren, und nicht die Philosophie zu entweihen, indem man sie in Dinge einmischt, welche an ihr keinen Theil haben.“ —

Nach diesem Allen brauchen wir uns bei der letzten Anmuthung an die Philosophie, dass sie nemlich ein universelles Wissen liefern soll, nicht lange aufzuhalten. Denn wer das Wissen nicht bloss in die Kenntniss der Allgemeinbegriffe und ihrer Verhältnisse setzt, wird ohne weiteres einsehen, dass ein das Universum umfassendes und durchdringendes Wissen eine Unmöglichkeit ist. Indessen ist es auch mit dieser Totalität des Wissens so ernst nicht gemeint; man hat nur einer kleinen Sache einen grossen Namen gegeben. Schelling sagt: Alles Wissen, das nicht mittelbar oder unmittelbar, und sei es durch noch so viele Mittelglieder hindurch sich auf das Urwissen beziehe, sei ohne Realität und Bedeutung. Von der Fähigkeit Alles, auch das einzelne Wissen in dem Zusammenhange mit dem Ursprünglichen und Einen zu erblicken, hänge es ab, ob man in der einzelnen Wissenschaft mit Geist und mit derjenigen höheren Eingebung arbeite, die man wissenschaftliches Genie nenne [1]).

Schelling scheint sich selbst in diesen Worten ein glänzendes Zeugniss ausgestellt zu haben, denn sein Streben geht überall darauf aus, auch in dem Einzelnen das Ganze zu erblicken. Allein geht man darauf zurück, was denn eigentlich jenes angebliche Urwissen sei, auf welches Alles bezogen werden soll, so erbleicht jener Glanz. Denn in der That ist sein Absolutes nichts weiter, wie wir früher gezeigt haben, als der widersprechende Begriff, dass das Eine, um zu sein, trotz seiner Einheit Vieles sein muss. Da nun die absolute Erkenntniss darin bestehen soll, das ewige Wesen eines Jeglichen zu erkennen, so heisst jene Forderung, Alles auf das Urwissen zu beziehen, in der That nichts anderes, als in jedem Begriffe eines Wirklichen jenen allgemeinen Widerspruch zu erkennen. Das ist nun allerdings eine nothwendige Vorbedingung zur speculativen Erkenntniss; denn wer diesen Widerspruch nicht erkennt, wird sich nie zur Speculation getrieben fühlen. Allein, erkennen, dass das Wirkliche widersprechend ist, heisst doch in der That nur, erkennen, dass man noch keine Erkenntniss dessen, was in Wahrheit ist und geschieht, besitzt, sondern, dass man diese erst noch suchen muss. Wer nun aber meint, wenn er Alles auf jenen Widerspruch bezogen habe, damit schon das wahre Wissen erlangt zu haben, der bleibt vor dem Wissen stehen, ohne hineinzudringen. Was Schelling also als das Wissen selbst beschreibt, können wir nur für eine Vorbereitung zum Wissen erkennen, oder

1) Acad. Stud. 15.

in technischen Ausdrücken: Schelling hält die Einleitung in die Metaphysik für diese selbst. Wenn man nun diesen Irrthum, der freilich für die Philosophie der allerverderblichste ist, abzieht, so hat seine Philosophie und die Hegel's, mit der es sich auf dieselbe Weise verhält, allerdings einigen Werth. Aber dieser Werth wird dadurch wieder bedeutend vermindert, dass genauer betrachtet, in seinem Absoluten alle Widersprüche, wie in einem verworrenen Knäuel enthalten sind. Denn gemäss dem Ursprunge dieses Absoluten aus dem Fichte'schen Ich, ist in ihm nicht bloss der Widerspruch einer Einheit, die, um Eins zu sein, Vieles sein muss, enthalten, sondern auch die andern, dass es als ein absolutes Werden, als eine causa sui, als ein Thun, ohne Thätiges, als ein Handeln ohne Behandeltes und so fort gesetzt wird. Indem nun alle diese Widersprüche ohne deutliche Unterscheidung in dem Gedanken des Absoluten vereinigt sind, und dieser Begriff in jedem Wirklichen wiedergefunden werden soll, geschieht es nothwendig, dass die Begriffe mit Gewalt verbogen und verzerrt werden müssen, um in jedem Einzelnen alle jene Widersprüche zu finden, obgleich sie nicht alle in jedem Einzelnen enthalten sind. Jeder Begriff eines wirklich gegebenen Dings muss danach als ein Ich behandelt werden, wenn er auch die Natur desselben nicht hat. Und wenn nun gar endlich alle Begriffe, sie mögen sich auf Wirkliches beziehen oder nicht, auf ein und denselben Faden gezogen werden, so muss die Verwirrung in einem solchen Denken den höchsten Grad erreichen, wie dies namentlich bei Hegel hervortritt, der alle Begriffe ohne Unterschied, mögen sie nun auf gegebene wirkliche Gegenstände sich beziehen, also Seiendes bezeichnen wollen, oder mögen sie ihrer Natur nach bloss abstracte, oder mögen sie ästhetische und ethische Begriffe sein, auf dieselbe Weise behandelt, als ob sie alle den nämlichen Widerspruch in sich trügen, der im Begriffe des Ich zu finden ist.

So ergiebt sich also, dass anstatt der Universalität des Wissens im Grunde gar kein Wissen in dieser Art der Philosophie zu finden ist. Der Anspruch, den sie macht, Jedes im Zusammenhange des Ganzen zu betrachten, reducirt sich darauf, dass sie eine verdorbene logische Classification der Begriffe aufstellt; und die Kenntniss des Orts, den jeder Begriff in einem solchen verzerrten logischen Gebäude einnimmt, muss in ihr für die Erkenntniss der Sache selbst gelten. Die Bestimmung des Orts nämlich, den ein jeder Begriff in diesem Gebäude einnehmen soll, geschieht danach, in welchem Grade er die Natur des Absoluten ausdrückt. — Man erinnere sich dabei der

bekannten Schellingschen Linie, welche das Universum darstellen soll, an deren einem Ende die Objectivität, an deren anderem die Subjectivität überwiegen, die aber in jedem Puncte das Ganze, nämlich Subject-Object, sein soll. Das bedeutet nichts anderes, als dass in jedem Begriffe der Widerspruch des Ich zu finden sein soll, aber in der einen Classe von Begriffen tritt die Natur des Ich von einer andern Seite deutlicher hervor, als in der andern und umgekehrt, obgleich in Jedem der ganze Begriff des Ich enthalten ist. Je nachdem nun in einem Begriffe der Subjectivität oder die Objectivität vorzuherrschen scheint, wird er einrangirt. Da aber der Grund der Anordnung nur auf einem beliebigen Mehr oder Weniger beruht, so ist vorauszusehen, dass sie selbst höchst willkürlich ausfallen muss.

Nachdem sich also die hohen Prätensionen, welche der absolute Idealismus macht, als nichtig erwiesen haben, wollen wir zum Schlusse dieses Abschnittes die im bisherigen schon hin und wieder gegebenen Andeutungen über das eigentliche Wesen der Philosophie zusammenstellen und in der Kürze zu begründen suchen.

Wir gehen dabei vom Begriffe des Wissens aus. Nur dasjenige wird gewusst, dessen Gegentheil als unmöglich, d. h. einen Widerspruch enthaltend, eingesehen wird. Denn so lange das Gegentheil als möglich gedacht werden kann, ist keine Gewissheit der Ueberzeugung vorhanden. Denn warum setze ich dann das Eine und nicht vielmehr sein Gegentheil? Damit streitet nicht die Thatsache, dass eine hohe Wahrscheinlichkeit uns das subjective Gefühl einer viel sicheren Ueberzeugung geben kann, als der strengste Beweis, namentlich wenn dieser durch viele Vermittelungsglieder fortlaufen muss. Davon z. B., dass die uns umgebenden Menschen vernünftige Wesen sind, wird das Gegentheil niemals als unmöglich streng bewiesen werden können, für das Wissen wird es immer eine blosse Wahrscheinlichkeit bleiben, obgleich niemand im Ernste daran zweifeln wird. Aber um den Begriff des Wissens zu bestimmen, kann man sich nicht auf das subjective Gefühl der Gewissheit einlassen, da der Grad der Sicherheit derselben von der zufälligen Beschaffenheit der ganzen Geistesbildung und sogar von der zufälligen Gemüthslage einer Person abhängt. Auch die des strengsten Beweises fähigen Sätze der Mathematik werden für verschiedene Personen verschiedene Grade der Sicherheit der Ueberzeugung haben; aber deshalb wird sie niemand in die Classe des nur Wahrscheinlichen werfen wollen,

eben weil von ihnen das Gegentheil als unmöglich dargethan werden kann. Bei Bestimmung dessen also, was gewusst werden kann und was nicht, hat man sich nicht an jenes bei verschiedenen Individuen verschiedene Gefühl der Sicherheit zu halten, sondern allein an die im Begriffe des Wissens liegenden Merkmale.

Abgesehen also von der bloss subjectiven Gewissheit, ist es offenbar, dass nur dasjenige im Denken feststeht, welches nothwendig so und nicht anders gedacht werden muss. Haben nun von jeher alle philosophischen Bestrebungen ein Wissen zu ihrem Ziele gehabt, und ist es überhaupt nöthig, zwischen dem, was eines strengen Beweises fähig ist und was nicht, zu unterscheiden, so wird dadurch der Strenge nach Alles aus dem Bereiche des philosophischen Erkennens ausgeschlossen, von dem nicht möglich ist, das Gegentheil als unmöglich zu erweisen. Versteht man freilich in einem weiteren Sinne unter Philosophie überhaupt eine Bearbeitung der Begriffe, so kann sich die Philosophie über Alles erstrecken, und es würde aus ihrem Bereiche nur das blosse Sammeln der Begriffe und Feststellen der gegebenen Thatsachen ausgeschlossen sein. Aber innerhalb dieses weiteren Umfangs der Philosophie wird denn doch immer jener Unterschied festgehalten und hervorgehoben werden müssen. Namentlich ist dies nöthig in unserer Zeit, wo oft eine bloss logische Zusammenstellung von sogenannten Anschauungen in gebildeter Sprache, aber ohne alle Bemühung um Beweise, für Philosophie ausgegeben wird.

Gehen wir nun zu der weiteren Frage: was es denn sei, das uns zwingt, einen Begriff als gewusst zu setzen? so muss zunächst beachtet werden, worauf denn das Erkennen gerichtet sei. Eine nähere Untersuchung, die hier nicht ausgeführt werden kann, ergiebt zwei Hauptrichtungen des philosophischen Denkens. Entweder kann man untersuchen, was von dem wirklich Seienden und Geschehenden oder was von dem sein und geschehen Sollenden gewusst werden kann. Die erste Richtung sucht das Reale zu erkennen, unbekümmert darum, ob es einen Werth und welchen es habe; die zweite sucht das Ideale (Normative) zu erkennen, unbekümmert darum, ob und in wieweit es verwirklicht sei. Die erste Richtung führt zur Metaphysik und deren reinen Unterarten, der Naturphilosophie und Psychologie; die zweite Richtung zur Logik und zur Aesthetik im weitesten Sinne, von der die Ethik eine Unterart ist.

Der Idealismus hat freilich diese von einander unabhängigen Richtungen des Erkennens in einander gewirrt, indem er meinte, das ganze Wissen aus Einem Principe ableiten zu müssen, in der

That aber hat er nur der ersten metaphysischen Richtung folgen wollen, da er nur das Seiende zu erkennen strebte. Man erinnere sich, dass Fichte, der Urheber des Idealismus, auch in seiner practischen Philosophie oder Sittenlehre die Frage beantworten wollte, nicht welcher Wille gelobt oder getadelt werden müsse, sondern wie es möglich sei, dass durch das Subject das Object oder durch das Ich das Nichtich bestimmt werde. Ebenso untersucht Schelling in seiner Schrift über die Freiheit, d. h. das Vermögen des Guten und des Bösen, nicht was gut und was böse sei, sondern er will die Entstehung des Guten und des Bösen beschreiben. Ebenso sind bei Hegel die ethischen Ideen nur nothwendige Momente in dem wirklichen Processe des absoluten Geistes, und selbst die Logik soll nach seiner eigenen Erklärung an die Stelle der alten Metaphysik treten. Daher kommt es, dass man jetzt fast allgemein unter Philosophie nur eine Erkenntniss des Seienden und wirklich Geschehenden versteht, obgleich das nur ein Theil derselben ist.

Da der Absicht dieser Schrift gemäss dam Wesen der Ethik in der Folge eine ausführlichere Untersuchung gewidmet werden muss, so bleiben wir hier, im Gegensatze gegen den absoluten Idealismus, zunächst bei dem eigentlichen Wesen der Metaphysik stehen, die für jenen die ganze Philosophie, für uns nur ein Theil derselben ist, da wir nicht mit ihm von dem falschen Platonischen Satze ausgehen, dass nur das Seiende, nicht aber das Nichtseiende, erkannt werden könne.

Ist nun das Denken darauf gerichtet, zu wissen, was als wahrhaft seiend und geschehend anerkannt werden müsse, so ergiebt sich aus der Erfahrungsthatsache des Denkens, dass jeder sich selbst widersprechende Begriff sich aufhebt, die erste allgemeine, aber nur negative Regel: nichts als seiend zu setzen, was sich selbst widerspricht. Denn das Seiende kann sich nicht selbst widersprechen, da es als absolut gesetzt werden muss, ein Widerspruch aber gar nicht definitiv gesetzt werden kann. So lange also man noch widersprechende Begriffe von dem hat, was als seiend und geschehend gesetzt wird, so lange hat man noch gar keine Erkenntniss. Denn widersprechende Begriffe sind unmögliche, die Erkenntniss aber soll aus Begriffen bestehen, die nothwendig sind, d. h. deren Gegentheil unmöglich ist. Damit können wir also nicht umhin, den philosophischen Systemen, welche widersprechende Begriffe von dem haben, was sie als seiend setzen, alle wirkliche Erkenntniss, und denen, die nicht einmal das Gefühl

haben, dass die Widersprüche gelöst werden müssen, auch das Bewusstsein, was eigentlich Wissenschaft sei, abzusprechen.

Wenn nun aber nicht alle widerspruchslosen Begriffe darum auch schon etwas Seiendes bezeichnen, so muss noch weiter gefragt werden, woher wir denn das Criterium für den Unterschied erhalten: welche von unseren Begriffen einen unaufhebbaren Anspruch machen, Seiendes zu bezeichnen, und welche nicht? Die Entscheidung darüber liegt nirgends anders, als darin: ob ein Begriff durch die Erfahrung wirklich gegeben ist oder nicht. Das empirisch Gegebene ist das Feste, Nichthinwegzuschaffende, an welchem alle damit streitenden Einfälle, Phantasien, Träumereien, wie an einem Felsen scheitern, und das uns oft genug höchst unangenehm aus vorgefassten Lieblingsmeinungen weckt. Wir haben beim Anfang unsers Denkens gar nichts anderes Festes, Absolutes, als das wirklich Vorhandene; alles Andere, das wir ausserdem noch für ein Seiendes halten möchten, erweiset sich als ein um der vorhandenen Thatsachen der Erfahrung willen Angenommenes, zu dessen Annahme aber mit Aufhebung der Erfahrung aller Grund wegfallen würde.

Das auf die Erkenntniss des Seienden gerichtete Denken muss daher von solchen Erfahrungsbegriffen ausgehen, die wir, als Seiendes bezeichnend, unmittelbar (ohne Vermittlung durch Schlüsse) zu setzen uns genöthigt fühlen. Alle andern Begriffe, die nicht durch die Erfahrung gegeben sind, müssen entweder vorläufig als problematisch oder als ungültig bei Seite gelegt werden. Damit scheinen wir nun Kant völlig Recht zu geben, der das theoretische Erkennen auch allein auf das Reich der Erfahrung einschränkte. Allein diese Kantische Ansicht bedarf einer genaueren Bestimmung, um richtig zu sein. Wären nämlich jene Begriffe, durch welche wir genöthigt sind, das Gegebene aufzufassen (die allgemeinsten derselben sind: das Ding mit mehreren Merkmalen, die Veränderung, die Materie, das Ich), in sich widerspruchslos und ohne Widerspruch mit dem Begriffe des Seins, so würden wir annehmen müssen, in dem Gegebenen das Seiende unmittelbar anzuschauen. Allein eine genaue Analyse dieser Begriffe ergiebt, dass sie, als sämmtlich relativen und widersprechenden Inhalts, nicht als seiend gesetzt werden können. Da sie nun dennoch nicht wie willkürliche Phantasiegebilde weggeworfen werden können, weil sie einen unaufhebbaren Anspruch darauf machen, das Seiende auszudrücken, welcher Anspruch aber um ihrer Widersprüche willen nicht im logischen Denken nicht vollzogen werden

kann, so entsteht die Nöthigung, dieselben so lange auf methodischem Wege umzubilden, bis sie sowohl der Logik als der Erfahrung genügen, d. h. bis sie sowohl keinen Widerspruch mehr enthalten, und dennoch die gegebene Erfahrung, so weit sie reichen, erklären. Alle die neuen Begriffe nun, die in dieser eigentlich speculativen Arbeit mit Nothwendigkeit zu dem angegebenen Zwecke gebildet werden, sind gültige und gehören zum Wissen, da ihr Gegentheil entweder dem allgemeinen Satze, dass im Wissen Widersprüche nicht definitiv beibehalten werden dürfen, oder aber der Erfahrung widersprechen würde. Aber dieses Wissen wird wiederum auch nur so weit reichen, als das empirisch Gegebene nöthigt, über dasselbe hinauszugehen. Wo sich Begriffe einfinden, die bloss möglich sind (also mit dem Gegebenen nicht streiten), möchten sie auch einen noch so grossen Grad von Wahrscheinlichkeit haben, aber deren Gegentheil dennoch nicht als unmöglich bewiesen werden kann, da findet das strenge Wissen seine Grenze; sie gehören nicht mehr in das Bereich der Metaphysik. Damit ist nun das metaphysische Wissen auf das Bestimmteste von allem andern Fürwahrhalten geschieden, namentlich von jeder Art des Glaubens. Denn aller Glaube ist ein Vertrauen, dass etwas wahr sei, ohne dass eine vollständige Nöthigung vorhanden ist, es als wahr zu setzen. Deshalb beruht auch das metaphysische Wissen nicht auf Glauben (mit welcher Jacobischer Meinung sich noch Viele tragen), da die Anerkennung des Gegebenen eine unaufhebbare Nothwendigkeit ist.

Oder kann man etwa, indem man einen Gegenstand in sinnlicher Empfindung wahrnimmt, annehmen, er sei uns nicht gegeben, oder er sei uns eigentlich anders gegeben, als er gegeben ist? Allerdings aber sind wir durch die Erfahrung nur genöthigt anzunehmen, dass dieser oder jener bestimmte Gegenstand uns gegeben ist, sie sagt uns aber nicht, aus welchem Grunde dieses und nicht ein Anderes vorhanden ist. Darum aber auch wird dem menschlichen Wissen niemals eine absolute Erkenntniss angemuthet werden können, die, wie man sagt, aus reiner Vernunft oder aus reinem Wissen die Nothwendigkeit zeige, dass solches und nicht anderes vorhanden sei. Denn wenn die vorhandene bestimmte Erfahrung uns nöthigt, durch Speculation das Seiende zu ihr zu suchen und dieses in bestimmten Verhältnissen zu einander zu denken, so sind wir eben nur um der bestimmten Erfahrung willen genöthigt, das Seiende von dieser bestimmten Beschaffenheit und in diesen bestimmten Verhältnissen zu denken. Weshalb nun aber das Seiende selbst gerade dieses

Bestimmte sei, wird dadurch gar nicht beantwortet werden können, und eine für das Wissen darum gar nicht aufzuwerfende Frage sein. Deshalb ist der Geist in der Metaphysik derselbe, wie in der ächten, besonnenen Naturforschung. Dem Chemiker etwa wird es auch nicht einfallen, es für eine Aufgabe seiner Wissenschaft zu halten, dass er erkläre, aus welchen Gründen gerade diese bestimmten, für ihn unauflöslichen, Elemente vorhanden sind.

Aber auch noch in einer andern Hinsicht erweist sich ein absolutes Erkennen als unmöglich. Aus dem Gesagten ergiebt sich, dass die Qualität des Seienden (das, was ist) für unser Wissen unerreichbar ist und wir nicht weiter als zu formalen Bestimmungen desselben gelangen können. Denn ist weder der Inhalt noch die Form unserer durch die Erfahrung gegebenen Vorstellungen das Seiende, können diese vielmehr nur Relationen sein, so ist damit alle Aussicht, das Was der Dinge zu erkennen, von vornherein abgeschnitten, da unsre Empfindungen und Vorstellungen die einzige Kunde sind, die wir von den Dingen und von uns selbst haben, und alle weiteren speculativen Gedanken, die wir über das Seiende haben können, offenbar auch nichts weiter als Relationen sind. Den Weg aber, welchen die vorgebliche intellectuelle Anschauung uns zu einer unmittelbaren Erkenntniss dessen, was ist, eröffnen wollte, haben wir schon in seiner Unmöglichkeit erkannt. Damit sind nun alle hohen Reden von einer absoluten Erkenntniss, welche die Abkunft des Endlichen aus dem Unendlichen oder das Absolute in seiner Selbstentfaltung deduciren, oder construiren will, oder wie man es sonst nennen mag, für immer in das Reich utopischer Träume verwiesen. Wir haben gesehen, was dabei herauskommt; dass nämlich die abstracten Begriffe selbst für das absolut Seiende, für das wahre Was der Dinge ausgegeben werden. — Allerdings führt unsere Ansicht von der theoretischen Philosophie das menschliche Wissen auf ein viel bescheideneres Mass zurück, als die idealistische; aber das werden diejenigen nicht missbilligen, die da wissen, wie wenig eine solche Aufgeblasenheit, die das Universum mit ein Paar abstracten Begriffen durchschaut zu haben wähnt, dem ächten und gründlichen Forschungsgeiste frommt. Ist das strenge Wissen in dem angegebenen Sinne auf den Kreis des empirisch Gegebenen beschränkt, so wird es dadurch angewiesen, nicht in einer grenzenlosen, oberflächlichen Breite zu verschwimmen, sondern seine Ausdehnung in der Erforschung der Tiefe des Einzelnen zu suchen, wodurch es nur an wahrhaftem Reichthume und Werthe gewinnen kann. Zugleich aber gewinnen

dann die andern Gebiete des menschlichen Gemüths wieder Freiheit und Raum, in ihrer wahren, unverrenkten Gestalt hervorzutreten, wie die folgenden Abschnitte näher ausführen werden.

Das Bild dieser Wissenschaft des strengen Wissens von dem was wahrhaft ist und geschieht, welches wir hier in kurzen Umrissen zu zeichnen versucht haben, hat allerdings wenig Einladendes für ein Gemüth, das in der Metaphysik etwa Befriedigung für seine frommen und sittlichen Bedürfnisse, oder eine vollständige und zugleich erhebende Weltansicht sucht. Die Metaphysik ist eine kalte, strenge Wissenschaft, die ihrer Natur nach gar nicht auf vorher bestimmte Resultate lossteuert, sondern ganz ähnlich, wie die Mathematik, nur das als Resultat kennt, was sie auf nothwendigem Wege findet. Sie legt damit alles Gewicht auf die strenge Richtigkeit des begründenden Denkens. Was sich auf dem angegebenen Wege aber nicht mit Nothwendigkeit ergiebt, das ist für sie nicht vorhanden. Darum helfen in ihr auch keine noch so erhabene, poetische, geniale Anschauungen und Divinationen, keine Gefühle und Ahnungen, keine Bilder und keine noch so witzigen Vergleichungen und Combinationen; denn das Alles bringt die strenge Erkenntniss um keinen Schritt weiter, sondern dient nur, den Mangel derselben für Unkundige zu verdecken. Es ist ihr nichts gesagt, wenn behauptet wird: dass die Schwere der ganze Gott ist (Schelling), oder das Wasser die Sehnsucht der Erde sei, sich in sich selber zu begreifen, das wahrhaft Göttliche, Schaffende der Erde (Steffens), oder Christus der Aequator (Wagner), oder Arsenik das Wasser unter den Metallen (Oken), oder dass der Staat äusserlich darstellt, was Gott innerlich ist (Stahl), oder dass die Freiheit des Willens seine Schwere ausmacht (Hegel), oder dass das Geistige die Blüthe der Materie ist (Schön), oder dass Capital, Arbeit und Gesetzgebung der Stände sich wie Vater, Sohn und heiliger Geist verhalten (Ad. Müller), oder, dass Leibnitzens Monadenlehre den positiven Kohlenstoffpol occupirt (Görres), oder dass die unendliche Ausdehnung des Raumes aus dem Gefühle der inneren Leerheit entspringt, welche das Welt-Ich empfindet, und weshalb es sich nach allen Seiten hin nach unendlicher Fülle ausdehnt (Friedr. Schlegel), u. dergl. Denn mit solchen Phrasen wird, wenn sie nicht offenbarer Unsinn sind, nur Ein Unbekanntes mit einem andern verglichen; eine Mühe, die man sich füglich sparen kann, wenn man Erkenntniss geben und nicht bloss schillernden Witz zeigen will, — ein Verfahren, das dem Ernste der Wissenschaft offenbar unwürdig ist.

Anmerkung 1. Man wird leicht erkannt haben, dass unsre Auffassung der Philosophie, dem Rationalismus, wie man jetzt ihn zu fassen beliebt, nicht minder, als der Anschauungsphilosophie widerspricht. Denn wenn eine, wie es scheint in der jetzigen wissenschaftlichen Welt bedeutende Autorität [1]), das Wesen des Rationalismus dahin bestimmt, dass nach ihm die Vernunft, d. h. das Denken, aus ihrem eignen Wesen und ihren Gesetzen allein den vollständigen Inhalt finden solle, so haben wir uns gegen einen solchen Rationalismus deutlich genug erklärt; unsre ganze Auseinandersetzung zeigt, dass dieser Rationalismus mit der consequenten und sich selbst verstehenden Anschauungsphilosophie, d. h. der, die sich auf den strengen Begriff der intellectualen Anschauung stützt, ein und dasselbe sei, und dass eine solche Philosophie weder positive noch negative, sondern gar keine Erkenntniss giebt, — ein Urtheil, das sich auch über die sich selbst unklare Anschauungsphilosophie erstreckt, welche zwischen intellectueller und empirischer Anschauung nicht zu unterscheiden weiss. Uebrigens ist jener Rationalismus nicht der Rationalismus überhaupt, sondern nur eine, und noch dazu verkehrte Abart desselben, wie es viele dergleichen giebt. Rationalismus überhaupt ist kein System, sondern nur eine Maxime, und zwar die: Gründe für seine Ueberzeugung zu suchen. Denn das ist Vernunft: Gründe zu vernehmen. Nimm Vernunft an! heisst: Höre auf Gründe! Auf diese Weise ist der Rationalismus eine nothwendige Maxime. Es ist deshalb kein zu billigendes Verfahren, wenn man um geschichtlich vorhandener falscher Anwendungen dieser Maxime willen den Rationalismus zu einem Schimpfnamen gemacht hat, und ihn wohl gar mit der Maxime der Revolution identificirt. Es wäre richtiger und klüger zugleich, zu zeigen, dass solcher Rationalismus Unvernunft sei. Aber man ist noch immer in dem Vorurtheile befangen, als ob der Spinozismus die allein consequente Philosophie sei, und man hat deshalb noch viel zu grossen Respect vor ihm, weil man sich selbst zu schwach fühlt, ihn mit kräftigen Gründen zu widerlegen. Ueberhaupt ist es eine freilich herrschende, aber verkehrte Meinung, als ob die von Kant ausgehende Bewegung der neuern Philosophie nothwendig zu den Resultaten des Pantheismus und Atheismus hätte führen müssen. Wir haben oben gezeigt, dass weder der Uebergang von Kant zu Fichte, noch von diesem zu Schelling nothwendig war, sondern auf vermeidlichen Fehlern im Denken beruhte. Aber freilich der Uebergang von Schelling zu Hegel war nothwendig; denn dieser hat nur vollständig ausgesprochen, was jener angedeutet hat,

[1]) Stahl, Rechtsphilosophie I. S. 87.

und in der Consequenz des Hegelianismus liegen ebenfalls jene beklagenswerthen Resultate, mit Nothwendigkeit begründet. Das ächte Wesen des Rationalismus aber ist gleichweit vom Empirismus und Traditionalismus, wie von den andern Extremen derselben entfernt, welches die Vernunft als eine ursprüngliche Quelle der Erkenntniss ansieht und daher consequent auf den Wahnwitz führt, das factisch Vorhandene aprioristisch zu deduciren. Er weiss, dass der menschliche Geist kein schöpferisches Vermögen besitzt, mag man es nun Vernunft oder Anschauung nennen; und er weiss dies gestützt auf eine genaue Analyse der wirklichen und nicht bloss erschlichenen Thatsachen des menschlichen Bewusstseins, verbunden mit einer denkenden Bearbeitung derselben, welche ihren Werth nicht in glänzenden Geniesprüngen, sondern darin findet, dass sie den unwillkürlichen und nothwendigen Weg geht, welchen die Natur der analysirten Begriffe ihr anweiset. Und das ist überhaupt das ächte Wesen des Rationalismus, so weit die theoretische Philosophie in Betracht kommt, dass er mit einer nüchternen Auffassung des Gegebenen ein nothwendiges Denken verbindet, welches aus dem Gedanken selbst die innere Unmöglichkeit seines Gegentheils erkennt. Wer nun das Wesen des historisch dagewesenen t h e o l o g i s c h e n Rationalismus einigermaassen kennt, wird leicht sehen, dass wir weit entfernt sind, diesen unbedingt in Schutz nehmen zu wollen. Denn dieser war so weit entfernt, das ihm auf seinem Gebiete Gegebene unbefangen aufzufassen, dass vielmehr sein eigentliches Wesen darin bestand, das Historische nach seinen vorgefassten Begriffen von dem, was möglich und unmöglich sei, bestimmen zu wollen. Ihm lag ein Denken zum Grunde, das nur aus einigen, noch dazu verstümmelten, Bruchstücken eines philosophischen Denkens bestand. Denn wenn er z. B. die Wunder der evangelischen Geschichte dogmatisch aus dem Grunde leugnete, dass sie in sich widersprechend seien, so war das nur eine jämmerliche Halbheit; aus dem gleichen Grunde hätte er consequent die ganze Erscheinungswelt, wie die alten Eleaten, leugnen müssen, denn sie zeigt durchweg nur Widersprechendes. Wenn man aber in der Maxime des Rationalismus überhaupt eine Ueberhebung der menschlichen Vernunft sieht, so beruht das auf einer Abstraction, die man sich aus einigen historischen rationalistischen Systemen, z. B. dem S c h e l l i n g - H e g e l'schen, gemacht hat, und die man nun unbefugter Weise auf den Rationalismus überhaupt überträgt. Ist es eine Ueberhebung der Vernunft, für die Ueberzeugung Gründe zu verlangen, so ist damit nicht allein aller Philosophie, sondern aller Wissenschaft überhaupt das Todesurtheil gesprochen.

Anmerkung 2. Alle die, welche sich der sogenannten Anschauungsphilosophie entgegen stellen, pflegt man mit dem verächt-

lich sein sollenden Vorwurfe des abstracten Denkens abzuweisen. Zunächst sollte man aber wissen, dass mit diesem Vorwurfe, wenn er nicht schärfer formulirt wird, gar nichts gesagt ist. Denn alle unsre Begriffe, Vorstellungen, Anschauungen, Erkenntnisse u. s. w. sind Abstracta, welche den wirklichen Reichthum an Specialitäten, die in dem Gegenstande sind, nicht erreichen. Auch unsre concretesten Anschauungen sind im Grunde nur dürftige Schemata. Wer das übersieht oder nicht weiss, und in seiner Unbedachtsamkeit wohl gar meint, durch seine Anschauung die wirkliche concrete Sache vollständig erfasst zu haben, verfällt eben in den einen der beiden Hauptfehler, den man hinsichtlich der Abstractionen begehen kann. Man kann nämlich entweder zu weit abstrahiren, so dass die abstracten Begriffe, das Eigenthümliche einer in Rede stehenden Sache, worauf es in einem gegebenen Falle gerade ankommt, nicht mehr bezeichnen; oder aber man kann unbewusster Weise in Abstractionen befangen sein, während man glaubt, das concrete Ganze zu denken. Die Combination dieser beiden Fehler, der leeren und der unbewussten Abstraction, ist, wie die Kenner wissen, ein eigenthümliches Schicksal des absoluten Idealismus, der, indem er sich in den leeren Abstractionen des Absoluten, der Idee, des reinen Ich, des reinen Sein u. s. f. umhertreibt, meint, Concretes anzuschauen, weshalb er auch jene leeren Allgemeinbegriffe für das Reale ausgiebt. Beide Fehler sind unbedingt zu tadeln; denn sie verrathen, dass man über die Schritte, die man im Denken thut, ohne klares Bewusstsein ist; der ganze Werth aber des philosophischen Denkens, als solchen, beruht eben darauf, dass es sich über jeden Schritt, welchen es thut, die vollständigste Rechenschaft ablegen kann. — Dagegen sind die Abstractionen, bei denen man weiss und festhält, sowohl dass es Abstractionen sind, als auch weshalb sie gemacht werden, das eigentliche Leben der Wissenschaften, auf welchem ihre Blüthe und ihre Frucht beruht. Verlangt man Belege, so kann man das ganze imposante Heer der mathematischen und der mit ihnen im Bunde stehenden Naturwissenschaften anführen; die ihre glänzenden Erfolge ohne ihre Abstractionen nimmer gehabt haben würden. Was thut der Naturforscher, indem er ein Experiment anstellt, oder indem er mit dem Secirmesser arbeitet, als abstrahiren? d. h. er trennt mit Bewusstsein, künstlich und in bestimmter Absicht das, was unmittelbar als verbunden gegeben ist. Verbietet etwa einem Liebig das Abstrahiren, und ihr verbietet ihm seine ganze Wissenschaft! — Es ist eigentlich eine höchst triviale Sache, von der wir hier reden müssen. Ist ein concreter Gegenstand gegeben, so muss man, um ihn zu erkennen, d. h. zu wissen, woraus er besteht, das Zusammengewachsene trennen, ihn in seine einzelne Merkmale zerlegen,

und diese zunächst für sich betrachten. Das thut jeder, der sich mit oder ohne Bewusstsein auf's Denken und Erkennen einlässt. Dieses Trennen des Verbundenen, um die Elemente desselben und die Art ihrer Verbindung, wie die Wirkung jedes Einzelnen kennen zu lernen, ist aber vor Allem nöthig, bei grossen concreten Complexionen von Begriffen, in denen man wie in einem vielfach verschlungenen Gewebe sich verwirren würde, wenn man nicht die einzelnen Fäden isolirt verfolgte. Es ist offenbar, dass man die Gewalt, welche man über viele Naturkräfte erlangt hat, eben solchen Abstractionen verdankt. Denn erst nachdem man durch Isolirung der einzelnen Elemente ihre Wirkungsweise erkannt hat, ist man im Stande gewesen, durch andere Combinationen derselben, als in der Natur gegeben sind, auch andere Resultate zu erzielen. Hätte man sich statt dieser wissenschaftlichen Abstractionen mit einem concreten Anschaun begnügt, so wären wir noch im sogenannten Naturzustande der Wilden. Die Abstraction ist daher in diesem Sinne die Mutter der Civilisation.

Ist nun die Philosophie eine strenge Wissenschaft und in keiner Weise eine Abart der Poesie, so wird sie zunächst die Begriffe, welche sie bearbeiten will, aus den concreten Verbindungen, in welchen sie gegeben sind, loslösen müssen, um die Natur und Sphäre eines jeglichen für sich zu erkennen, und erst nachdem dieses Geschäft vollbracht ist, kann und muss versucht werden, den gegebenen concreten Gegenstand, so weit es überhaupt möglich ist, in seiner vollen Beschaffenheit zu erkennen. Denn allerdings würde es ein Fehler sein, zu vergessen, dass man sich in Abstractionen bewegt hat, und zu meinen, man habe den ganzen Begriff erkannt, während man vielleicht nur erst eins seiner Elemente erkannt hat. In dieser Hinsicht mag allerdings die frühere Philosophie vielfachen Tadel verdienen. Wenn man z. B. geglaubt hat, nach dem früheren Naturrecht, in welchem man nur eine einzelne sittliche Idee, die des Rechts, und auch diese nur wie durch einen Nebel, gesehen hatte, die concrete Gemeinschaft der Menschen beurtheilen oder construiren zu können, so war das allerdings ein ebenso grober Fehler, als wenn ein Physiker erwartete, dass die Körper in der Wirklichkeit sich nur nach den abstracten Gesetzen des Falls richten würden.

Das Vorstehende werden allerdings nur diejenigen zugeben, welche mit uns darin einverstanden sind, dass der unmittelbare Zweck der Philosophie die Erkenntniss ist, nicht aber eine ergötzende oder erhebende Erregung des Gemüths. Denn wäre sie nicht Denkarbeit, sondern diente sie der Erholung, wie die Kunst und insbesondere die Poesie, so würde sie sicherlich mit ihren Abstractionen ihren Zweck verfehlen; dann dürfte sie nur in concreten Anschauungen

sich bewegen. — Bei dieser Gelegenheit mag es nicht überflüssig sein, an die treffenden Worte Herbarts über den Ursprung der heutigen Modephilosophie, die allerdings eine verdorbene Art Poesie ist, zu erinnern: „Warum haben sich heutiges Tages so viele treffliche Köpfe, welche Wahrheit wohl finden konnten, wenn sie ernstlich wollten, dem dünkelhaften Deuteln und Combiniren ergeben, und die Uebung des strengen Denkens versäumt und verloren? — Die Poesie ist aus ihren Ufern getreten; sie hat der Philosophie das Land überschwemmt und verdorben. Als vor einem Vierteljahrhundert die heutigen Schulen sich bildeten, da war nicht bloss eine Zeit phantastischer, politischer Erwartungen, sondern es wirkten auch noch Klopstock, Wieland, Herder, nunmehr Schiller und Göthe allmächtig auf das ganze gebildete deutsche Publicum. Gegen diese unwiderstehliche Kraft verhielten sich Fichte und Schelling passiv; die Philosophen wünschten sich den Dichtern anzuschliessen; jeder wollte in seinem Fache selbst Dichter sein. Schon Fichte pries die Phantasie als das vornehmste Talent auch des Philosophen. Dem Lichte, welches am hellsten leuchtete, zufliegend, verbrannte man sich die Flügel; der Scharfsinn hörte allmählig auf zu wirken. Der wahre Muth des Philosophen, — welcher die Dichter, wo nicht aus seiner Republik verbannt, so doch sie auf ihre rechte Stelle beschränkt, — war verschwunden. Darum wird die heutige Philosophie, Nachahmerin der Poesie, irgend einmal verschwinden.“ (Herbart's kl. Schr. 3. Bd. S. 582, in einer Recension über Steffen's Anthropologie.)

Zweiter Abschnitt.

Vom Verhältniss der theoretischen Philosophie zur Religion.

In der durch den absoluten Idealismus Schellings und Hegels herrschend gewordenen Denkweise betrachtet man es fast als ein Axiom, dass die Philosophie und damit auch jede einzelne ihrer Disciplinen von dem Absoluten oder von Gott auszugehen habe, und versagt deshalb jeder Bearbeitung einer philosophischen Disciplin, wie z. B. der Moral überhaupt oder Rechtsphilosophie insbesondere den Namen der Philosophie, wenn ihr nicht eine theologische Grundlage gegeben wird. Der absolute Idealismus, obgleich seinem eigentlichen Wesen nach durchaus antireligiös, hat sich dadurch einen frommen Schein zu geben gewusst, welcher Unkundige noch immer verleitet, diese Art zu philosophiren für die mit dem christlichen Glauben allein verträgliche zu halten, und andere Philosophien entweder als unfromme oder als auf niederen Stufen zurückgebliebene zu verachten.

Da dies nicht eine isolirte, sondern heut zu Tage noch weit verbreitete Meinung ist, so sind wir umsomehr genöthigt, der historisch-kritischen Betrachtung des Verhältnisses zwischen der theoretischen Philosophie und der Religion einen eignen Abschnitt zu widmen, um sowohl dem Idealismus den frommen Nimbus zu nehmen, als auch die richtige Sachlage in's Licht zu setzen.

Erstes Capitel.

Die Stellung der Religionsphilosophie zu den übrigen philosophischen Disciplinen.

In der Wolffschen Schule, welche den nicht zu übersehenden Ausgangspunct der modernen Philosophie bildet, ruhte die

natürliche Theologie auf den bekannten Beweisen für das Dasein Gottes, durch welche das Object des Glaubens als ein reales, nicht bloss eingebildetes, auf eine logisch nothwendige Weise erwiesen werden sollte. Dieses Verfahren zeigt, dass man in jener Schule die Erkenntniss Gottes durchaus nicht als die erste gedacht habe, von der alle übrige abhängig sei. Denn der Versuch, das Dasein Gottes zu beweisen, setzt eben die Meinung voraus, dass man schon eine sichere Erkenntniss dessen habe, durch welches die Erkenntniss Gottes ihre Sicherheit erhalten solle. Es wurden also z. B. die logischen Regeln der Beweisführung, und damit natürlich die ganze Logik als erkannt und sicher vorausgesetzt. Denn wäre umgekehrt die Gültigkeit der Logik von der Erkenntniss Gottes abhängig gedacht, so hätte man nicht einmal auf den Versuch kommen können, das Dasein Gottes zu beweisen. Ebenso setzen der ontologische, cosmologische, teleologische, moralische Beweis im Grunde die Metaphysik, Naturwissenschaft und Ethik als erkannt und gültig der Theologie voraus. Denn wer jene Beweise, gesetzt sie wären richtig, wirklich einsehen wollte, würde sich doch nicht mit den dürftigen Allgemeinbegriffen, die zu ihrer Aufstellung gewöhnlich verwandt werden, begnügen dürfen, sondern musste die Wissenschaften, zu denen jene Begriffe gehören, vollständig durchschaut haben. Wird also in jenen Beweisen überhaupt aus Begriffen, die sich auf die vorhandene Welt beziehen, auf das Dasein Gottes geschlossen, so setzen diese Beweise die weltlichen Wissenschaften als schon vor der Religionsphilosophie vollendet voraus. Somit hatte diese in Wahrheit ihre Stelle nicht am Anfang, sondern am Ende des Wissens.

Kant änderte durch seine Critik jener Beweise freilich nichts an dieser Stellung der natürlichen Theologie, indem es seine Absicht nur war, die Beweiskraft derselben in Bezug auf ein strenges Wissen von Gott zu verneinen, wurde aber dennoch die Veranlassung, dass die Religionsphilosophie vom Ende der Philosophie an den Anfang derselben gesetzt wurde. Denn er führte die Philosophie auf die Bahn des Idealismus, und aus diesem ist wissenschaftlich die Behauptung entsprossen, dass alle Erkenntniss von der Erkenntniss Gottes abhängig sei. Diese unsre Behauptung könnte dem paradox klingen, der sich erinnert, dass dem Urheber des eigentlichen Idealismus, Fichten, nicht ohne Grund Atheismus vorgeworfen ist. Allein sie lässt sich gar leicht beweisen. Es ist nämlich ein characteristisches Merkmal des Idealismus, dass ihm sein Erkenntniss- und sein Realprincip zusammenfällt; d. h. derjenige Begriff, von welchem er bei seinem

Denken ausgeht, um zu erkennen, und derjenige, welchen er als seiend setzt, ist ein und derselbe. Denn er hat in Wahrheit nur einen einzigen Begriff, den des Ich. Um denselben aber als seiend zu setzen, bedarf es keiner anderweitigen Erkenntnisse, da das Ich unmittelbar als seiend gegeben erscheint; es bedarf bloss eines sich von selbst verstehenden negativen Verfahrens, nämlich der Abstraction von allem, was nicht Ich ist, um ihn rein zu denken. Das Ich aber wird unmittelbar, ohne allen Beweis, absolut gesetzt, und alle Frage: woher das Ich? ist auf diesem Standpuncte ohne Sinn, da nichts ausser ihm ist, sondern Alles nur das Product desselben. Die gesammte Philosophie hat daher nur zu erkennen, wie alles Andere ein nothwendiges Product des Ich ist; — nothwendig nemlich, als eine Bedingung des vorhandenen Selbstbewusstseins. Daher ist die „Wissenschaftslehre“ oder die Lehre vom Ich, die prima philosophia im strengsten Sinne, von welcher alle andern Disciplinen, Logik, Ethik, Rechtslehre u. s. w. deducirt werden und Gültigkeit empfangen; denn alle Begriffe und Sätze dieser Disciplinen sind nur nothwendige Folgen derjenigen Thätigkeit des reinen Ichs, durch welche es zum wirklichen Selbstbewusstsein gelangt. Wenn wir hinzunehmen, dass das reine Ich und dessen über das factische Selbstbewusstsein hinausliegende Thätigkeit nur durch die intellectuelle Anschauung erfasst werden kann, — eine Anschauung, die ihre Gewissheit unmittelbar in sich tragen soll —, so haben wir hierin zusammengenommen die Grundbegriffe und die Methode der Schelling-Hegel'schen Religionsphilosophie, und nicht minder die Hauptbegriffe, welche durch Schleiermacher und Andere in die christliche Theologie, wenn auch abgeschwächt und entstellt, eingeführt sind.

Zuvörderst nemlich wird der Beweis für das Dasein Gottes, wie er in der alten Schule auf Grund eines positiven und vollständig schon begründeten weltlichen Wissens geführt werden sollte, aufgegeben, und anstatt dessen behauptet, dass alles Wissen sein vollständiges Verständniss und seine Begründung erst aus der Erkenntniss Gottes erhalte. Denn was Fichte von seinem reinen Ich aussagt, dasselbe sagen Schelling und Hegel von ihrem Absoluten aus, welches weiter nichts ist, als eine unberechtigte Verallgemeinerung des Fichte'schen Ich. Daher statuirt Schelling nur ein vorläufiges „indirectes“ Verfahren, um durch Aufzeigung der Nichtigkeit aller endlichen Gegensätze die Seele auf den Punct zu stellen, wo sie durch intellectuelle Anschauung das Absolute erfassen

kann[1]). Dieser indirecte Weg ist eben derselbe, welcher von Hegel in seiner Phänomenologie des Geistes des Breiteren ausgeführt wird, um zum absoluten reinen Wissen, welches gleich ist dem Sein, das Nichts ist, der ersten abstractesten Definition Gottes, zu führen[2]).

Das Absolute — Gott — also ist es, welches als der erste erkannte und gültige Begriff von ihnen an die Spitze der ganzen Philosophie gestellt wird. Dadurch wird aber bei diesen Philosophen die gesammte Philosophie, allen ihren Theilen nach, nur eine Explication oder Evolution des Gottesbegriffes, wovon dann der Pantheismus eine nothwendige Folge ist. Trotz aller vermeintlichen Erhebung über den beschränkten Standpunct Fichte's blieb man nemlich doch in seinem Gedankenkreise befangen. Wie jener das Ich als das allein Seiende setzte, so war jetzt das Absolute das allein Seiende; wie jener das Ich nicht als ein „ruhendes, todtes" Sein fasste, sondern als ein reines Thun und Handeln, ohne einen Träger dieses Geschehens, so setzten diese nun auch ihr Absolutes als ein reines Thun, d. h. als ein absolutes Werden. Wie jener im Ich eine ideelle und reelle Thätigkeit unterschied, und die ideelle als die (dialectisch) erste setzte, so wurde auch diesen die ideelle Thätigkeit des Absoluten (das Ideelle Schellings, die absolute Idee Hegels) das Erste und blieb auch im Grunde das allein Wirkende; denn in dem Reellen (der Natur, dem Wirklichen) ist das Ideelle das Gestaltende, Producirende; wie jener alle Productionen des reinen Ich als Bedingungen des wirklichen Selbstbewusstseins ansah, so lassen auch diese ihren Gott erst in seinem Producte, der Welt, zum Selbstbewusstsein gelangen; und wie endlich bei Fichte die Philosophie damit schliessen soll, dass sie den anfänglichen Begriff vollständig erklärt und begriffen hat, und also nur vom Ich handelt, so gehen auch diese nicht aus ihrem Gottesbegriffe heraus; denn bei ihnen ist Alles eben in Gott, d. h. ein Moment seiner Selbstexplication.

Beiläufig mag bemerkt werden, dass durch diese Ansicht der Spinozismus in einer neuen Form reproducirt war. Man braucht nur den Begriff der causa sui, welcher sich bei Spinoza schon findet, aber nicht gebraucht wird, ernstlich auf seine absolute Substanz, die alles Sein ist, und ausser der es kein Sein giebt, anzuwenden, um zu erkennen, dass bei ihm die Grundzüge der modernen Religionsphilosophie sich schon vorfinden.

Wir haben im Vorstehenden kurz angedeutet, wie sich aus

[1]) Phil. u. Relig. S. 16. [2]) Hegels Logik I., S. 68. 77.

dem Entwicklungsgange der neueren Philosophie die Meinung, alle Erkenntniss müsse aus der Erkenntniss Gottes abgeleitet werden, erzeugt hat; sind aber keineswegs der Meinung, als ob diese eigentlich philosophische Begründung nun auch die Hauptursache des grossen Anklangs gewesen sei, welchen jene Ansicht gefunden hat, und in einigen Kreisen noch immer findet. Wie es — gerade nicht zur Ehre des menschlichen Denkens — selten geschieht, dass philosophische Systeme durch eine streng wissenschaftliche Widerlegung gestürzt werden, so finden sie auch selten in ihrer eigentlich philosophischen Begründung ihre Hauptstütze. Es sind meistens anderweitige Ursachen, welche ihnen in den Gemüthern der Menschen Eingang verschaffen und Halt geben. So möchten auch wohl die Wenigsten, welche in jene Ansicht einstimmen, von der Wahrheit der Begründung, welche sie durch Fichte, Schelling und Hegel empfangen hat, sich eine genaue Rechenschaft abgelegt haben; aber jene Ansicht sagt dem gewohnten Gange ihres Denkens ausserordentlich zu. Denn ganz abgesehen von dem nicht geringen Einflusse, welchen hiebei die hergebrachte Causalmethode der gewöhnlichen Dogmatik ausübt, scheint ja allgemein der natürliche Fluss des Denkens von der Ursache zu ihren Wirkungen, und nicht umgekehrt zu gehen. Geht die Ursache der Wirkung voran, und ist das Erkennen, wie fast allgemein angenommen ist, ein Abbilden des Wirklichen, so scheint ja auch die Erkenntniss der Ursache der des Bewirkten vorangehen zu müssen. Nun ist Gott die Ursache der Welt, also muss die Erkenntniss der Welt von der Gottes abhängen. Dazu kommen noch zwei grosse Vortheile, welche das wissbegierige und das fromme Gemüth leicht bestechen. Denn einmal scheint eine solche Philosophie sofort eine definitive, Alles umfassende Erkenntniss zu bieten, während andere auf langsamen und mühevollen Wegen nur geringscheinende Resultate erreichen; sodann scheint aber diese Ansicht auch frömmer zu sein, da sie die Abhängigkeit alles Weltlichen von Gott unmittelbar vor Augen stellt und von Anfang bis zu Ende von Religion durchdrungen scheint.

Indem wir zur Widerlegung dieser Ansicht übergehen, können wir uns zunächst auf das zurückbeziehen, was wir im ersten Abschnitte gegen die intellectuelle Anschauung überhaupt und gegen die Berechtigung Schellings an die Stelle des Fichteschen Ichs das Absolute zu setzen, bemerkt haben. Denn sobald man eingesehen hat, was für eine Bewandniss es eigentlich mit jener Anschauung hat, wird auch die Meinung sofort zu Bo-

den fallen, als ob man durch dieselbe eine Erkenntniss Gottes vor und über aller Erkenntniss der Welt erlangen könne. Die Wichtigkeit der Sache erfordert jedoch, dass wir die richtige Sachlage noch von anderer Seite her in das gehörige Licht zu stellen suchen.

Wir haben oben gefunden, dass der Anfang des metaphysischen Denkens, welches das Seiende und Geschehende sucht, mit den allgemeinen Formen der Erfahrung gemacht werden müsse; denn diese Formen sind es, welche wegen der widersprechenden Begriffe, durch welche sie anfangs unwillkürlich aufgefasst werden, zur Speculation nöthigen. Die allgemeinsten Begriffe, durch welche Alles in der Erfahrung Gegebene gedacht wird, sind 1) das Ding mit mehreren Merkmalen und 2) das veränderliche Ding. Unter diesen stehen dann die beiden grossen Classen des Gegebenen: das Körperliche und das Geistige, oder die Materie und das Ich. Denn Jedes, was sich uns in der Erfahrung als ein Seiendes, Selbständiges aufdrängt, ist entweder ein Körperliches oder ein Geistiges, und jedes aus beiden Classen zeigt sich, obgleich als Eins, dennoch als mit mehreren Merkmalen behaftet und als veränderlich. Die Bearbeitung dieser Begriffe bildet nun den Inhalt der Metaphysik, deren Ziel dahin geht, zunächst aufzuweisen, dass die Begriffe, durch welche das Gegebene anfangs unwillkürlich gedacht wird, dem Begriffe des Seins nicht nur nicht entsprechen, sondern sogar ihm widersprechen; dass also dasjenige, als was uns das Gegebene erscheint, nicht das Seiende sein kann. — Sodann aber geht ihre Absicht dahin, auf Grund eines logisch richtigen Begriffs vom Seienden, d. h. eines solchen, welcher keine Bestimmungen enthält, die sich gegenseitig aufheben, die Möglichkeit jener Erfahrungsformen nachzuweisen.

Man wird nun, anscheinend mit gutem Rechte, fragen: ist nicht auch die Religion, das Verhältniss zu Gott und damit der Gottesbegriff selbst ein Gegebenes, eine Form der vorhandenen Erfahrung? Und wenn das ist, muss nicht das durch diese Erfahrungsform aufgegebene Problem vor allen übrigen seine Beantwortung finden, da Gott als die Ursache des weltlichen Seienden gedacht werden muss, wenn er überhaupt als Gott gedacht werden soll?

Allerdings ist die Religion in dem Sinne etwas Gegebenes, insofern darunter nur ein Vorgefundenes verstanden wird. Der Glaube an einen Gott ist factisch vorhanden. Aber wenn etwa in Bezug auf denselben, ähnlich wie beim Ich oder bei der Materie, nun gefragt werden sollte: wie ist ein solcher Glaube möglich? so würde diese Frage nur ein besonderes Problem der Psycho-

logie ergeben, wodurch aber über das Sein Gottes selbst nichts entschieden, sondern nur die Ursachen im menschlichen Gemüthe nachgewiesen würden, welche einen solchen Glauben, gleichviel ob er wahr oder falsch ist, hervorbringen. Diese Frage würde also das Sein Gottes gar nicht berühren. Sollte dagegen das Religionsproblem von gleicher Art mit jenen metaphysischen Problemen sein, so müsste gesagt werden können: Auf gleiche Weise, wie das Ich und die materiellen Dinge auf eine absolute, unaufhebbare Setzung Anspruch machen, weil wir im wachen Denken unmittelbar entweder durch die Empfindung oder durch das unmittelbare Selbstbewusstsein genöthigt sind, sie als gültig anzuerkennen, und sie ihre Gültigkeit nicht verlieren, mag ihre speculative Bearbeitung gelingen oder nicht, — ebenso verhalte es sich mit dem Begriffe Gottes: Wir seien unmittelbar, auf keine Gründe und Schlüsse gestützt, entweder durch die sinnliche Empfindung oder durch unmittelbare innere Erfahrung genöthigt, diesem Begriffe reale Geltung zuzuschreiben, und niemand könne sich dessen im wachen Denken entschlagen. — Bei einiger nüchterner Besonnenheit wird man sofort eingestehen, dass es mit diesem Begriffe sich nicht so verhält. Denn abgesehen davon, dass es eine notorische Thatsache ist, dass leider Viele, denen man im Allgemeinen den Charakter der Vernünftigkeit nicht absprechen kann, das Dasein Gottes leugnen, ferner davon, dass in diesem Falle niemand bei sonst gesundem Geiste darauf hätte verfallen können, nach Beweisen für das Dasein Gottes zu suchen, ebenso wie kein Vernünftiger einen Beweis für das Dasein der Sonne oder seines eigenen Ich anstellen wird, so müsste, wenn der Gottesbegriff in die Classe des wirklich Gegebenen fallen sollte, es ebenso unwillkürlich nothwendig sein, das Dasein Gottes anzuerkennen, wie es unwillkürlich ist, dass wir etwa den Mond als eine Scheibe und nicht viereckig sehen, oder das Wasser flüssig und nicht als einen starren Körper fühlen. Jedermann wird aber zugestehen, dass sein Anerkennen Gottes durchaus anderer Art ist. — Seit Schleiermacher ist es wieder fast allgemeine Sitte geworden, sich auf ein unmittelbares angeborenes Gottesbewusstsein zu berufen. Wir können uns hier aber nicht auf eine ausführliche Bestreitung der Ansicht Schleiermacher's einlassen, sondern bemerken bloss, dass er allerdings leichte Mühe hatte, das unmittelbare „Mitgesetztsein" Gottes in unserm Bewusstsein nachzuweisen. Denn indem er sein absolutes Abhängigkeitsgefühl für ein Gottesbewusstsein ausgab, in jenem Gefühle aber in der That weiter nichts hatte, als das Bewusstsein, dass wir nicht die freien Schöpfer

unsres Selbstbewusstseins sind, sondern unser bestimmtes jedesmaliges Bewusstsein von irgend etwas Anderem mitbestimmt ist, so verstand es sich allerdings von selbst, dass jeder Selbstbewusste auch Gottes bewusst sein müsse: aber freilich bedeutet dann der Name Gott auch nur dies Verhältniss unserer durchgängigen Abhängigkeit.

Doch gesetzt auch, wir müssten zugeben, dass die Vorstellung von Gott uns auf dieselbe Weise gegeben sei, wie die Vorstellungen von den Dingen, die wir als ausser uns (als ein Nicht-Ich) zu setzen uns genöthigt fühlen, — und so müsste sie gegeben sein, wenn nicht die Position Gottes mit der unsers eignen Ich zusammenfallen sollte —, so würde dennoch die Bearbeitung des Religionsproblems — geschweige eine absolute Erkentniss Gottes — nicht den Anfang der Philosophie bilden können. Denn jedenfalls wäre diese Vorstellung von Gott zunächst nur eine Vorstellung in uns, und es entstände in Bezug auf sie, ebenso wie in Bezug auf die übrigen Vorstellungen von den Dingen ausser uns, die Frage: mit welchem Rechte wir zu dieser Vorstellung einen an sich von ihr unabhängigen, ihr aber entsprechenden Gegenstand hinzudächten? Man würde also jedenfalls zunächst in das seit Fichte in den Vordergrund getretene Problem des Ich hineingetrieben werden. Denn so lange es als möglich gedacht werden könnte, dass alle unsre Vorstellungen lediglich nothwendige Producte der ursprünglichen Thätigkeit unsres Ich wären, so lange könnten wir auch der Vorstellung von Gott keine Realität definitiv zuschreiben. Erst nachdem die Natur unsres Selbstbewusstseins in einer rationalen Psychologie vollständig aufgehellt wäre, könnte das Religionsproblem in Untersuchung kommen. Das Problem des Ich, richtig gelöst, führt nemlich allerdings auf die Nothwendigkeit, ausser dem realen Wesen, in welchem das Selbstbewusstsein geschieht, andere reale Wesen zu setzen, und erst innerhalb eines solchen Realismus, der den Idealismus überwunden hat, ist die Annahme eines realen Gottes möglich, dessen Sein nicht etwa bloss in dem Bewusstsein des Menschen von ihm besteht. Jedenfalls also setzt die Religionsphilosophie eine wissenschaftliche Psychologie voraus.

Nun aber kann wiederum das psychologische Problem nicht gelöst werden, ehe nicht die in demselben vorkommenden Begriffe vom Sein, von der Substanz und den Accidenzen, von der Veränderung eine wissenschaftliche Bearbeitung erfahren haben. Denn so lange diese allgemeinen Begriffe noch im Unklaren und Verworrenen und namentlich mit ihren immanenten Widersprüchen

behaftet sind, kann der Idealismus nicht überwunden werden. Wenn man nemlich nicht die Unmöglichkeit eingesehen hat, ein reines Thun, das, obwohl an sich unbestimmt, dennoch den Grund zu den mannigfachsten Bestimmungen in sich hat und dieselben in sich wirklich producirt, als seiend zu setzen, so wird man auch nicht berechtigt sein, über den reinen und strengen Idealismus hinauszugehen, der aus der absolut freien, obwohl innerlich nothwendigen Thätigkeit des Ich alle Vorstellungen, Gefühle und Begehrungen, und unter ihnen auch die Vorstellung Gottes, ableitet. Es setzt also die von der Religionsphilosophie vorausgesetzte Psychologie wieder die allgemeine Metaphysik voraus, welcher eben die Bearbeitung jener allgemeinsten Erfahrungsbegriffe obliegt. Metaphysik aber, wie überhaupt jede Bearbeitung des besondern Inhalts der Begriffe, setzt wiederum eine Erkenntniss der richtigen oder unrichtigen Gedankenverbindung überhaupt, d. h. Logik, voraus.

Man wird dies vielleicht zugeben, aber sofort auch die Sache wieder umdrehen wollen und sagen: ebenso aber setzten alle diese philosophischen Disciplinen auch die Religionsphilosophie voraus. Denn nach der jetzt weit verbreiteten Manie, die Kategorie des Organismus ohne weiteres Bedenken zur Alles beherrschenden zu machen, soll Alles und Jedes in Wechselwirkung stehen und sich gegenseitig voraussetzen. Ohne uns auf eine allgemeine Bestreitung dieser Organismomanie — auch einer faulen Frucht des modernen Spinozismus — einzulassen, bemerken wir nur in Bezug auf diesen besondern Fall, dass Logik, Metaphysik und Psychologie doch nur insofern die Religionsphilosophie voraussetzen könnten, als behauptet wird, dass das Vorhandensein der Objecte jener Wissenschaften vom Objecte dieser (nemlich von Gott) abhängig sei. Allein dagegen ist zu sagen, dass dies Verhältniss für jene Wissenschaften völlig indifferent ist. Die Logik z. B. frägt gar nicht, woher es am letzten Ende kommen möge, dass diese oder jene Normen unsers Denkens befolgt werden müssen, sondern sie frägt nur, welche sie seien, und sucht sie aus der Natur der vorhandenen allgemeinen Begriffsverhältnisse zu bestimmen, eine Untersuchung, die durch die Beantwortung oder Nichtbeantwortung der Frage, wie und wodurch unser Denken wirklich entstanden sein möge, weder gehindert noch gefördert wird, da die Art der Entstehung, mag sie diese oder eine andere sein, an den einmal vorhandenen Begriffsverhältnissen nichts ändert. Ebenso die Metaphysik untersucht auch nur die wirklich vorhandenen allgemeinen Formen der Erfahrung, ohne sich dabei auf die Frage

einzulassen, woher es komme, dass gerade solche und keine anderen Formen derselben gegeben sind; und auf gleiche Weise müssen alle andern weltlichen Wissenschaften verfahren, wenn jede ihr eignes Geschäft treiben will. — Man wird freilich hier wieder den herkömmlichen Vorwurf des abstracten Denkens bereit halten; allein wir können uns diesen Vorwurf schon gefallen lassen. Denn der Weg, jede Frage erst für sich zu beantworten und nicht sofort andere Fragen hineinzuwirren, ist der Weg einer deutlichen und sicheren Erkenntniss. Es ist ja ohnedies offenbar, dass ein Gegenstand erst seiner Beschaffenheit nach erkannt werden muss, ehe die Frage nach seiner Entstehung beantwortet werden kann, da eben erst die Natur desselben die Fingerzeige zur Beantwortung dieser geben kann. Jene Organismomanen dagegen kommen nothwendig in die Verlegenheit, nirgends für immer festliegende Anfangspuncte der Ueberzeugung finden zu können. Denn wenn alles Wissen sich gegenseitig voraussetzen soll, so muss ihr Wissen so lange problematisch bleiben, bis sie das Ganze wissen. Das Ganze aber — wer weiss es? Daher sehen sie sich denn auch genöthigt, sich der angeblichen Anschauung in die Arme zu werfen, welche das Ganze mit einem Schlage wissen und nicht Eins aus dem Andern finden soll!

Wir haben bisher das Object der Religionsphilosophie nur unter der Kategorie eines realen Wesens betrachtet, und so schon gefunden, dass sie nothwendig andere Wissenschaften zur Voraussetzung hat. Gehen wir nun zum Inhalte des christlichen Gottesbegriffs — und von keinem andern kann unter uns die Rede sein — so werden sich die nothwendigen Voraussetzungen noch vermehren. Die beiden umfassendsten Begriffe, durch welche Gott gedacht wird, sind nemlich der des Schöpfers der vorhandenen Welt und des vollkommen heiligen, sittlich guten Wesens. Sollen nun diese Begriffe nicht blosse leere Namen bleiben, sondern ihr Inhalt evolvirt werden, so kann das offenbar nur durch solche Begriffe geschehen, die ihrem Inhalte nach einerseits zur Naturwissenschaft, andererseits zur Ethik gehören. Es werden also auch diese beiden Wissenschaften zu den Voraussetzungen jener gezählt werden müssen. Denn gesetzt auch, es wäre dem Menschen ein ursprüngliches Gottesbewusstsein angeboren, so behaupten doch die Patrone dieser Ansicht selbst, dass es anfangs kein explicirtes Bewusstsein sei, sondern nur ein Keim, eine Anlage, reale Möglichkeit, Potenz, und was dergleichen ungereimte Begriffe mehr sind. Dazu ist die ursprüngliche Leerheit des absoluten Abhängigkeitsgefühls oder Gottesbewusstseins, wie es von Schleier-

macher, dem grossen Anführer dieser Partei, behauptet wird, jetzt bekannt genug. Wodurch nun soll jene Leere ausgefüllt werden, wodurch jener Begriff Inhalt erhalten, als durch solche Begriffe, die andern Wissenschaften, der Naturwissenschaft und der Ethik, entnommen sind? — Wenn es nun aber gar feststeht, dass wir keine unmittelbare Erkenntniss Gottes besitzen, weder im Gefühl, noch im intellectuellen Schauen, so muss auch anerkannt werden, dass wir, abgesehen von einer besonderen Offenbarung, auf philosophischem Wege nur vermittelst der Erkenntniss der Welt zur Erkenntniss Gottes gelangen können. Denn wir sind überall so gestellt, dass wir ursprünglich immer von der Wirkung auf die Ursache schliessen müssen, weil nur die Wirkungen, nicht aber die Ursachen, gegeben sind. Sind nun aber die weltlichen Wissenschaften eben nichts Anderes, als eine möglichst genaue Erkenntniss des weltlichen Geschehens, seiner Gesetze und resp. idealer Normen, so versteht es sich von selbst, dass sie, dem Principe nach, erst in ihrer Weise vollendet sein müssen, ehe an eine wissenschaftliche Erkenntniss Gottes gedacht werden kann.

Was wir hier von der Gotteserkenntniss behaupten, ist übrigens gar nichts ihr allein Eigenthümliches, sondern die Erkenntniss eines jeden concreten Objects, also auch z. B. des Menschen, setzt alle die abstracten Wissenschaften voraus, welche die in seinem Begriffe enthaltenen Merkmale als ihren eigenthümlichen Gegenstand haben.

Hierin ist nun schon der allgemeine Beweis enthalten, dass es nur eine Umkehrung der richtigen Ordnung ist, wenn der Rechtswissenschaft eine theologische Grundlage gegeben werden soll, da vielmehr auch diese, als ein Theil der Ethik, eine Grundlage jener bildet. Doch hierüber wird späterhin noch ausführlicher gesprochen werden müssen, wenn die ethischen Begriffe selbst zur Untersuchung kommen.

Dem geführten Beweise, dass die Erkenntniss Gottes nicht der Anfangspunct des Wissens sein kann, fügen wir, um Missverständnisse abzuwehren, noch hinzu, dass der bekannte Spruch: a Jove fit omne principium, erst dann seine Anwendung findet, wenn das heuristische Verfahren der Philosophie beendigt ist, und nun etwa die Resultate der gefundenen gesammten Erkenntniss erzählend dargestellt werden sollen. Hier wird allerdings das in der Philosophie Letzte zum Ersten. Denn hier wird die Begründung der Erkenntniss vorausgesetzt; es wird nicht mehr argumentirt, sondern einfach dargestellt. Wenn aber Systeme, die sich für Philosophie ausgeben, von vornherein diesen Weg gehen, so

haben sie eben die Philosophie, d. h. den Beweis, dass es nicht ein blosses Hirngespinnst ist, was sie als wirklich darstellen, ausgelassen.

Uebrigens wird auch selbst von der Anschauungsphilosophie factisch, wenn auch nicht den Worten nach, die Unmöglichkeit mit der Erkenntniss Gottes die Philosophie zu beginnen, zugestanden. Schelling und Hegel wollen freilich nur den indirecten Weg der Aufzeigung der Nichtigkeit aller endlichen Gegensätze ihrem A und O aller Philosophie voraufschicken, um auf den Standpunct der intellectuellen Anschauung oder des reinen Wissens zu führen. Allein auch nur zu diesem negativen Verfahren müssen sie ja in der That schon die ganze Weltwissenschaft haben. Denn um die Nichtigkeit aller endlichen Gegensätze aufzeigen zu können, müssen sie ja diese doch nicht allein kennen, sondern auch ihrer Natur nach vollständig durchschaut haben.

Zweites Capitel.

Die Unverträglichkeit des Idealismus und der ihm verwandten Denkweisen mit dem Begriffe eines persönlichen Gottes.

Die eben beendigte Untersuchung kann als eine formelle weniger wichtig zu sein scheinen, und es würde auch vergeblich sein, denen die nicht in ihrem eigenen Denken die Nothwendigkeit einer strengen Ordnung und Sonderung der einzelnen philosophischen Disciplinen erfahren haben, die Wichtigkeit des gefundenen Resultates in allgemeinen Worten anzupreisen. Wir müssen sogar fürchten, alle diejenigen, die mit Ernst darauf halten, dass das ganze Leben von Religion durchdrungen sei, durch unsre obige Darlegung zurückgeschreckt zu haben; denn ihrem Gefühle sagt es natürlich vielmehr zu, wenn sie hören, dass auch die ganze Philosophie von Anfang bis zu Ende von Religion durchdrungen sein müsse. Indessen hoffen wir sie wieder mit uns zu versöhnen, wenn wir ihnen im Folgenden darlegen, wie wenigstens innerhalb eines idealistischen und des mit ihm verwandten Denkens jene religiöse Durchdrungenheit lediglich ein trügerischer Schein ist. Haben sie dann ein besonnenes, mit Beweisen versehenes realistisches Denken uns entgegenzustellen, das im Stande ist, vom Wissen der göttlichen Dinge anzuheben und aus ihm alles andere abzuleiten, so mögen sie damit heraustreten, und werden sicherlich nicht an uns die Erfahrung machen, dass es uns bloss um Verthei-

digung unserer Ansicht, als solcher, zu thun ist, sondern dass wir die grösste Bereitwilligkeit haben, wissenschaftlichen Gründen Gehör zu geben. Uebrigens mögen sie bedenken, dass die Philosophie nicht die Aufgabe hat, ein Abbild des gottseligen Lebens zu sein, sondern dass sie nur ein Theil und nicht einmal ein für Alle nothwendiger Theil der Arbeit ist, zu einem solchen zu gelangen. Sie ist nicht ein Gotteshaus, in welchem der Gläubige andächtig lebt, sondern gehört nur mit zu dem unscheinbaren in der Erde verborgenen Grunde, auf welchem jenes ruht, an welchen aber der Gläubige in seiner andächtigen Erhebung zu denken nicht gestimmt ist.

Wir beginnen, unsrer Gewohnheit gemäss, wieder mit der Weise, wie sich historisch die moderne Religionsphilosophie entwickelt hat.

Es kann nicht geleugnet werden, dass Kant durch seine Critik aller speculativen Theologie, der schon vor ihm herrschenden Neigung zur Irreligiosität bedeutenden Vorschub geleistet hat. Freilich hatte er mit seiner Widerlegung der Beweise für das Dasein Gottes weiter nichts gesagt, als: Das Dasein eines absolut vollkommen persönlichen Schöpfers der Welt, kann nicht Gegenstand eines solchen Wissens sein, dessen Gegentheil als unmöglich bewiesen werden kann — ein Resultat, in welches heutzutage auch gläubige christliche Theologen einstimmen. Er hatte auch durch seine philosophische Ansicht dem Gottesbegriffe nicht von vornherein die Möglichkeit, als real gedacht zu werden, abgeschnitten. Wir wollen uns dafür allerdings nicht auf seine verunglückten Postulate der practischen Vernunft berufen; aber es ist eine durchaus falsche Darstellung des Sachverhältnisses, wenn man ihm Schuld giebt: er habe den in der theoretischen Philosophie verpönten Gottesbegriff in seiner practischen durch eine Hinterthür wieder herein gelassen; denn hinter diesem Vorwurfe liegt die Meinung versteckt, als habe Kant die Unmöglichkeit des Gottesbegriffs darthun wollen. Das lag weder in seiner Absicht, noch folgt es aus seinen Principien. Denn wenn er das Wissen zwar auf das Gebiet der Erfahrung einschränkt, aber dennoch über dieselbe hinausgehend, die Dinge an sich oder eine reale intelligible Welt gelten lässt, so wahrte er eben damit die Möglichkeit des Gottesbegriffs — freilich nicht für das Wissen, aber für den Glauben.

Wenn nun dagegen allerdings in der weiteren Ausführung seiner Weltanschauung ihm der Gedanke Gottes immer ein problematischer zu bleiben scheint, und er eigentlich nicht über ein Han-

deln „als ob“ ein Gott da wäre, hinauskommt, so liegt die Schuld nicht eigentlich an seinen philosophischen Principien, sondern darin, dass er in den damaligen ziemlich lauen Zeitmeinungen über Religion befangen war. Und diesen Meinungen hat er allerdings durch seine Critik der speculativen Theologie und durch die aufgestellte Autonomie in sittlicher Hinsicht wiederum Vorschub geleistet. Denn man meinte nun desto zuversichtlicher, der Religion nicht zu bedürfen, da man einestheils auch ohne den Glauben an Gott die Geltung des Sittengesetzes befestigt sah, und nach dem allerdings auch Kantischen Satze, dass man können müsse, was man solle, auch ohne einen solchen Glauben im Stande zu sein meinte, das Gesetz zu erfüllen, andererseits aber wähnte, dass der Glaube an Gott durch jene Critik zu einem problematischen Dafürhalten herabgesunken sei.

Wenn mit Kant's Philosophie sich der religiöse Glaube noch vertrug, so versagte dagegen der Fichte'sche Idealismus ihm allen Platz. Denn in der strengen Consequenz des Idealismus, wenn man ihn als ein festes System fasst, kann nur das eigene Ich als seiend gelten. Es war schon eine Inconsequenz Fichte's, wenn er sagte, eines Jeden eignes Ich sei die absolute Substanz; denn er durfte gar nicht von „einem Jeden“ sprechen, da er sich selbst als den allein Seienden, alle übrige Personen, wie die ganze Welt nur als eine nothwendige Production seines eigenen Ich ansehen musste. Dass damit Religion, die auf der Setzung sowohl einer Welt als eines realen, seinem Sein nach mit der Welt unvermischten, Gottes beruht, unverträglich war, liegt auf der Hand. Bin ich das allein Seiende, so bin ich mein eigner Gott. Auch die „moralische Weltordnung,“ welche Fichte an die Stelle eines realen Gottes setzte, konnte in der Strenge seines Idealismus, nur für den Begriff der Nothwendigkeit, dass das Ich Sittliches produciren müsse, gelten. Daher war der Vorwurf des Atheismus, in sofern er sich gegen den strengen Idealismus, als abgeschlossenes System, richtete, durchaus gerecht. Denn der Idealismus findet nicht nur keinen Gott, sondern macht auch den Glauben an ihn unmöglich.

Gegen Fichte's Person war dagegen jener Vorwurf sowohl auf eine falsche, als auch voreilige Weise eingeleitet. Denn Fichte hatte seinen Idealismus nicht streng durchgeführt, weil er angeblich aus practischen Gründen meinte, andere sittliche Wesen ausser dem eignen Ich als real setzen zu müssen. Er hatte damit also allerdings eine Welt, aber nur eine übersinnliche, nicht eine sinnliche, d. h. eine Mehrheit endlicher Intelligenzen, wenn

auch keine Natur. Wenn er nun die endlichen Intelligenzen als Beschränkungen der Intelligenz an sich ansah, oder als Einschränkungen des reinen Handelns, so konnte er das Princip dieser Welt von Intelligenzen, das reine Handeln an sich, in seinem Systeme wohl mit dem Namen Gottes belegen. Er sagt desshalb: Rein philosophisch müsste man von Gott also reden: „Er ist kein Sein, sondern reines Handeln (Leben und Princip einer übersinnlichen Weltordnung), gleichwie auch ich, endliche Intelligenz, kein Sein, sondern ein reines Handeln bin[1].“ Und noch deutlicher: „der Materie nach ist die Gottheit lauter Bewusstsein, sie ist Intelligenz, reine Intelligenz, geistiges Leben und Thätigkeit. Dieses Intelligente aber in einen Begriff zu fassen, und zu beschreiben, wie es von sich selbst und Anderen wisse, ist schlechthin unmöglich[2].“ Auf seinem factischen Standpuncte, dem eines, durch Annahme einer Welt endlicher Intelligenzen gemilderten Idealismus, konnte er also wohl ein intelligentes, wenn auch nicht persönliches Princip (denn Persönlichkeit involvirte ihm Endlichkeit) dieser endlichen Intelligenzen setzen, aber nicht einen Schöpfer einer realen sinnlichen Welt (denn eine solche hatte er nicht) und auch nicht einen substantiellen Gott, da ihm Substanz gleich „materiellem Bestehen“ war. Insofern war also die Anklage des Atheismus gegen seine Person eine ungerechtfertigte; man hätte sein System angreifen müssen. Voreilig aber war jene Anklage, weil Fichte damals offenbar noch nicht fest in seinem System war; er befand sich noch im Suchen und Ringen, wie schon die Unruhe beweist, mit welcher er sein System in den verschiedensten Formen umherwarf. Aber allerdings hatte er in dieser Hinsicht selbst grosse Schuld. Denn der unverantwortlich anmassende und absprechende Ton, den er sich erlaubte, und durch welchen er, beiläufig gesagt, in die Philosophie einen widerlichen Hochmuth einführte, konnte seine Gegner nicht vermuthen lassen, dass sie nur einen suchenden Denker sich gegenüber hatten.

Wir verweilen bei dieser Anklage auf Atheismus, die man gegen Fichte erhob, deshalb etwas länger, weil sie ein bedeutsamer Wendepunct in der Entwicklung des Verhältnisses zwischen Philosophie und Religion ist, und zwar ein solcher, der für beide verderblich wirkte. Die frühere Unbefangenheit der philosophischen Forschung ging dadurch verloren. Das zeigte sich zuerst bei Fichte selbst. Wenn er frei und unbefangen seinen Idealis-

[1]) Gerichtliches Verantwortungsschreiben u. s. w. Jena 1799 S. 40.
[2]) a. a. O. S. 50.

mus hätte durchführen können, nur bedacht auf die Richtigkeit der Argumentation, so wäre von seinem Scharfsinn zu erwarten gewesen, dass er selbst an den Punct gekommen wäre, wo der Idealismus sich widerlegt und in einen echten Realismus übergeht, und dann hätte sich auch ein nicht erkünstelter religiöser Glaube wieder bei ihm einfinden können. So aber war es natürlich, dass er strebte, sein System, wie es einmal war, zur Setzung eines absolut Seienden, d. h. in der damaligen Meinung: Gottes, gleichsam zu nöthigen. Daher zeigen auch seine späteren Schriften deutlich, dass das absolute Sein, dessen Offenbarung nun das Wissen sein soll, seiner Wissenschaftslehre eigentlich nur vorgeklebt ist. Er hat es zwar selbst deutlich ausgesprochen, dass seine Wissenschaftslehre auf Erklärung der ursprünglichen Beschränkung des Ich sich nicht einlasse, und dass, wenn nur erst das Recht, über das Ich hinauszugehen, erwiesen wäre, auch jene Beschränkung erklärt werden könnte, das Gewissen aus dem Intelligibeln als Noumen (oder Gott), die Gefühle aus der Manifestation des Intelligibeln im Sinnlichen [1]). Aber es kömmt darauf an, aus welchen Gründen man über das Ich hinausgeht. Fichte lässt sich dabei in seiner späteren Periode von dem Gedanken leiten, dass alles Wissen nur Abbildung sei, und in ihm immer etwas erfordert werde, das dem Bilde entspreche, — ein Gedanke, der schon in seiner „Bestimmung des Menschen“ die Ueberleitung vom Wissen zum Glauben bildet [2]). Er fiel aber damit unbewusst wieder in den alten, von ihm selbst früherhin am heftigsten angegriffenen Dogmatismus zurück. Denn das ist eben das Grundvorurtheil des alten Dogmatismus, dass er unsere Vorstellungen für Abbilder der ausser uns vorhandenen Dinge hält, obgleich er keine Rechenschaft davon geben kann, wie denn diese Bilder in uns hineinkommen. Wenn nun Fichte's ganze frühere Philosophie sich auf dem Satze erbaut hatte, dass unsere nothwendigen Vorstellungen nicht durch die „Dinge an sich“ in uns erzeugte Abbilder derselben seien, sondern selbstständige Productionen der Intelligenz nach deren immanenten Gesetzen, so war es nur ein Verzweiflungsstreich, dass er dennoch in seiner späteren Periode dem Wissen ein absolutes Sein voraussetzte, dessen Bild das Wissen sein sollte, ohne doch den Uebergang von diesem Sein zu seinem Bilde aufweisen zu können. Es ist das offenbar keine immanente Fortentwicklung

[1]) J. G. Fichte's Leben, herausgegeben von seinem Sohne u. s. w. Sulzbach 1830. Erster Theil S. 416 ff.

[2]) Fichte's Bestimmung des Menschen. Berlin 1800. S. 176.

seiner Philosophie, sondern etwas um äusserer Rücksichten willen Gemachtes; es erklärt sich das eben aus dem durch jene Anklage natürlicher Weise entstandenen Verlangen, seine Philosophie auf alle Weise mit dem religiösen Glauben zu versöhnen.

Unmittelbarer und allgemeiner, als Fichte, wirkte Schelling auf die Religionsphilosophie ein. Sein System bietet die merkwürdige Erscheinung, wie eine Philosophie, die ihrem eigentlichen Sinne nach alle Religion vollständig ausschliesst, dennoch als gänzlich von Religion durchdrungen erscheinen, und deshalb zu einer reichen und vielgenutzten Fundgrube für die wissenschaftliche Behandlung selbst der christlichen Theologie werden kann. Ihm vor allen Andern ist die Thatsache zuzuschreiben, dass der christliche Glaube in vielen hauptsächlichen Repräsentanten unsrer modernen Theologie mit dem Pantheismus ein unheilvolles Bündniss schliessen konnte.

Wir wollen zuerst unsre Behauptung, dass die Schelling-sche Philosophie der Religion eben so feindlich ist, als die Fichte'sche, mit Wenigem erhärten.

Freilich mit der althergebrachten Erklärung: Religion sei Erkenntniss (und Verehrung) Gottes, liesse sich auch Schelling's Religionsbegriff: „Erkenntniss des schlechthin Idealen“ [1]) vereinigen. In jener Definition aber fehlt eben das wichtigste: die Bestimmung nemlich, was unter einem Gotte zu verstehen sei. Darüber aber kann, auch abgesehen vom Standpuncte der christlichen Offenbarung, nur die historische Thatsache entscheiden, dass in allen Religionen eine als persönlich vorgestellte Macht verehrt wird. Auch die Anbeter von, nach unsrer Ansicht, unpersönlichen Dingen denken sich von einem persönlichen, d. h. bewussten Willen abhängig. Das beweisen die ursprünglichen und allgemeinen Zeichen der Religion: das Gebot und das Opfer, die offenbar die Absicht ausdrücken, einen bewussten Willen zu bewegen. Dass aber namentlich der christliche Gott ein persönliches Wesen sei, haben nur die längst verschollenen absolut idealistischen Erklärungen der Bibel jemals in Zweifel ziehen können.

Die Annahme eines solchen persönlichen Willens, von dem die Welt absolut abhängt, ist nun in dem Schellingschen System ebenso unmöglich, wie in dem Fichteschen. Denn denselben Begriff, welchen Fichte als Princip für das subjective Ich setzte, behält Schelling bei und setzt ihn, wie im ersten Abschnitte gezeigt ist, als Princip sowohl der endlichen Intelligenzen als der von die-

[1]) Phil. u. Relig. V. 57.

sen unabhängig gesetzten Natur. Wie nun aber Fichten das ursprüngliche Handeln, welches ihm das Ich ist, kein bewusstes, sondern allem Bewusstsein vorangehendes und dieses sammt dem bewussten Wollen erst erzeugendes ist, so muss auch das Absolute Schelling's zwar eine Intelligenz, aber eine unbewusste sein, wie er dieses selbst dadurch offen sagt, dass er sein Absolutes als die absolute Vernunft bezeichnet, die über den Gegensatz von subjectiver (d. h. bewusster) und objectiver Vernunft erhaben sei. Das Selbstbewusstein und der selbstbewusste Wille muss ihm also in die Categorie des Endlichen und insofern Nicht-Göttlichen gehören; ebenso wie Spinoza Verstand und Willen nicht zur natura naturans, sondern zur natura naturata rechnet.

Schelling erneuerte damit den Pantheismus des Spinoza im Geiste des Idealismus. Denn wenn es das charakteristische Merkmal des Pantheismus ist, dass derjenige Begriff, welchen man in allem Wirklichen zu finden glaubt (also ein im Grunde allgemeiner, abstracter Begriff), als real gesetzt und nun, weil er der höchste ist, für Gott ausgegeben wird, so trifft dieses Merkmal bei Schelling in vollem Masse zu. Denn wie Spinoza den abstracten Begriff der Substanz als Gott setzte, so jener den ganz abstract und allgemein gefassten Begriff des geistigen Thuns, das sich als unbewusstes (als objective Vernunft) in der Natur, als bewusstes in den endlichen Intelligenzen manifestirt. — Sobald man also die Natur dieses Schellingschen Absoluten erkennt, liegt es sofort auf der Hand, dass es kein Gegenstand eines ernstlich gemeinten Gebetes sein kann, also kein Gott.

Da es uns eben darauf ankommt, die Unverträglichkeit des absoluten Idealismus mit dem Glauben an einen persönlichen Gott in ein möglichst helles Licht zu setzen, so wollen wir diesen Punct noch von einer andern Seite her beleuchten.

Wer mit den Schriften Schelling's einigermassen vertraut ist, wird wissen, dass sein leitender Gedanke: die Identität in der Totalität und die Totalität in der Identität ist, d. h. er meint dann die Welt und, was in ihr ist, begriffen zu haben, wenn er nachgewiesen hat, dass ein und derselbe Begriff das Wesen oder das An-Sich jedes einzelnen Wirklichen, und dass wiederum jedes Einzelne an sich in jenem Einen schon enthalten sei. Die Identität, das schlechthin Eine, ist ihm aber nicht eine Substanz, sondern ein Thun, ein ewiger Act, und zwar nach Analogie des Fichteschen Ichs, ein solcher, in welchem die Thätigkeit, indem sie ihr Gegentheil setzt, sich selbst setzt, wie eben das Ich sich nur dadurch wahrhaft setzt, dass es das Nich-Ich setzt. Dieser allgemeine Be-

griff eines solchen Actes ist ihm das eigentliche Wesen jeglichen wirklichen, concreten Dinges. Jedes ist daher nur eine besondere Form dieses einen ewigen, absoluten Actes. — Wenn man sich nun in diese Anschauungsweise einigermassen hineinzusetzen vermag, so wird man sofort sehen, dass sie die ganze Welt in ein blosses Handeln, Thun auflöst, ohne dass etwas sei, das da handele, und dass alle Dinge nur besondere Weisen dieses substratlosen Handelns sind. Ist nun dieser Act selbst das Absolute, d. h. Gott, so ist dieser Gott den Dingen nur immanent, d. h. er existirt nur in den einzelnen Formen seiner Manifestationen, und es ist nur eine unwirkliche Abstraction, wenn man ihn an sich ohne seine jeweiligen Manifestationen auffasst. Daher denn auch Schelling consequent sagt, einen Gott ausser der Wirklichkeit suchen, heisse so viel, als eine Wirklichkeit ausser der Wirklichkeit suchen [1]). Damit kann nun offenbar nicht der Gedanke eines seinem Sein nach von den weltlichen Dingen verschiedenen Gottes bestehen, denn ein solcher würde, wenn in jener Philosophie überhaupt ein solcher Gedanke sich aufdrängte, auch nur eine unter den übrigen Formen des Absoluten, d. h. des wahrhaften Gottes sein.

Ausserdem ist noch Folgendes zu beachten. Das philosophische Denken (das nicht von dem Dogma einer geoffenbarten Religion ausgehen kann) wird, wie jetzt immer allgemeiner zugestanden wird, nur durch teleologische Gründe auf die Annahme eines persönlichen Weltschöpfers geführt. Solche teleologische Gründe sind aber für den absoluten Idealismus gar nicht vorhanden. Denn er meint, es verstehe sich von selbst, dass etwa die vorhandenen Naturformen zweckmässig seien, da das Absolute, welches sich in ihnen unbewusster Weise manifestire, an sich den Charakter der Vernunft trage. Deshalb wird er den Glauben an eine schöpferische Intelligenz, welche den Zweck setzt, will und ausführt, immer als einen überflüssigen und grundlosen verwerfen müssen.

Man wird indessen vielleicht dennoch meinen, dass nur eine unvollkommene anfängliche Durchführung des Grundgedankens jener Philosophie den Pantheismuss mit sich geführt habe, dass aber eine reifere Ausführung diesen Standpunct überwinden werde, wie ja denn auch Schelling selbst in späteren Schriften einen wirklichen Theismus wenigstens anstrebe, und manche durch ihn Angeregte sich offen und ernstlich zu einem solchen bekennen.

Ehe wir uns nun auf solche theistische Versuche innerhalb der Schule des absoluten Idealismus einlassen, um zu zeigen, wie

1) Darlegung des wahren Verhältnisses etc. S. 14. ff.

elend es dem Denken bei ihnen ergeht, müssen wir zunächst unsern Beweis ganz allgemein führen und zu dem Ende fragen, welches denn eigentlich der Geist, d. h. die allgemeine Denkweise jener Philosophie ist?

Man hat gesagt: durch Fichte und Schelling sei der Philosophie ein lebendiges Princip geworden. Das Absolute sei nicht mehr, wie früher, eine ruhende Vernunft, sondern ein Thätiges, Schöpferisches [1]). Daran ist allerdings so viel wahr, dass Fichte das wirkliche Ich zum Princip machte und es in seinem wirklichen Thun und Produciren zu erfassen strebte; und dass Schelling nach ihm das Absolute als ein solches wirkliches, producirendes Ich setzte. Allein wie dachten sie sich denn nun ursprünglich jenes schöpferische Thun? Und auf die Beantwortung dieser Frage kommt es an, wenn man den Geist jener Philosophie genau charakterisiren und sich nicht bei unbestimmten Allgemeinheiten begnügen will. Sie dachten es sich ursprünglich als eine unbestimmte, unbegrenzte Thätigkeit, aus der, ohne Hinzunahme eines andern Princips, ihre eigene Bestimmtheit und Begrenztheit resultiren sollte. Und dies ist der allgemeine Charakter jener Philosophie, wie ihn Schelling in den bekannten Worten im Bruno ausspricht: „Den Punct der Vereinigung zu finden, ist nicht das Grösste, sondern aus demselben auch sein Entgegengesetztes zu entwickeln, das ist das eigentliche und tiefe Geheimniss der Kunst." —

Aus dem Unbestimmten soll also das Bestimmte gefunden werden; die Lücke, welche Spinoza zwischen dem Unendlichen und Endlichen gelassen hat, will man ausfüllen. Dieses Streben war nicht eine willkürliche Laune, sondern innerhalb des einmal angefangenen Denkens eine Nothwendigkeit. Denn man begriff sehr wohl, dass wenn man es einmal für nothwendig erklärt hatte, Alles auf Ein Princip zurückzuführen, es nur eine Verspottung dieses Grundsatzes sein würde, wenn man das angeblich Eine ursprünglich mit der zur Erklärung des Vielen nöthigen inneren Mannigfaltigkeit ausrüsten wollte.

Fassen wir nun dieses als Grundtendenz jener ganzen Philosophie, aus dem Unbestimmten das Bestimmte zu finden, oder was dasselbe ist, das Allgemeine als Grund des Besondern anzusehen, so wird es von selbst einleuchten, dass sie in den Platz der ersten Ursache kein persönliches und also bestimmtes Wesen setzen kann, sondern nur ein absolut Unendliches, d. h. durchaus Unbestimmtes.

[1]) Stahl, Rechtsphilosophie. I. S. 374 ff.

Wir werden das bestätigt finden, wenn wir nun näher auf den angeblichen Theismus Schelling's eingehen, wie er in dem letzten seiner bedeutenden Werke aus seiner früheren Periode, der Abhandlung über die menschliche Freiheit, vorliegt. Er verwirft daselbst entschieden die Meinung, dass Gott nur ein logisches Abstractum oder nur das höchste Gesetz sei, von dem alles ausfliesse, „ohne Personalität und Bewusstsein.“ Er sei vielmehr die höchste Persönlichkeit, Geist im eminenten und alsoluten Verstande, dahingegen der Gott des Spinoza und des Fichte (des reinen Realismus und des reinen Idealismus) nothwendig ein unpersönliches Wesen sei [1]. Dem gemäss heisst es jetzt ganz im Gegensatz gegen die frühere Ansicht von der Schöpfung, als eines ewig nothwendigen Abfalles von Gott: „Die Schöpfung ist keine Begebenheit, sondern eine That. Es giebt keine Erfolge aus allgemeinen Gesetzen, sondern Gott, d. h. die Person Gottes, ist das allgemeine Gesetz, und alles, was geschieht, geschieht vermöge der Persönlichkeit Gottes, nicht nach einer abstracten Nothwendigkeit, die wir im Handeln nicht ertragen würden, geschweige Gott [2].“ Auch der Begriff der Vorsehung findet sich jetzt ein, denn Gott habe alle Folgen seiner Selbstoffenbarung vorhergesehen [3]. Er legt also jetzt Gott alle nöthigen Merkmale bei, damit die Offenbarung Gottes den Charakter einer bewussten, sittlich freien That erhalte.

Wenn man diese Sätze etwa in einer christlichen Dogmatik läse, so würde man sie für eine ganz gewöhnliche Rede halten, weil man sie aber in einer philosophisch sein sollenden Schrift Schelling's findet, so hält man sie für eine bedeutende Errungenschaft seiner Philosophie, oder meint doch wenigstens, in derselben liege eine Tendenz, einen persönlichen Gott zu setzen; es sei in ihr ein, wenn auch noch nicht ganz vollendetes Ringen, sich von der früheren „abstracten oder Vernunft-Philosophie“ loszumachen.[4] Allein man vergisst dabei, einen wichtigen Unterschied zu machen, nämlich zwischen den Meinungen eines Philosophen und seinem eigentlichen Systeme, und unterlässt es deshalb, zu prüfen, wie jene mit diesem zusammenstimmen. Es reicht wahrlich nicht hin, dass ein Philosoph, und wenn auch noch so geistreicher und noch so berühmter, etwas sage, um es deshalb schon in seinem Systeme für begründet zu halten. Dass aber auch in dieser Schrift Schelling's sein philosophisches

[1]) Philos. Schriften. S. 481. — [2]) S. 482. — [3]) S. 483.
[4]) Stahl, Rechtsphil. I. S. 395.

Denken noch dasselbe wie früher ist, sollte auch blöden Augen aus jener bekannten Stelle vom Urgrunde, der sich in zwei ewige Anfänge spaltet, deutlich genug sein. Schelling bekennt selbst[1]), dass in dem Urgrund oder der Indifferenz (dem Absoluten an und für sich betrachtet) keine Persönlichkeit sei, will aber freilich den Vorwurf des Pantheismus damit abweisen, dass er sagt: der Anfangspunct sei nicht das Ganze. Freilich ist er Das nicht. Aber, fragen wir, wo denn will jener, von diesem Absoluten ausgehend, die Grenze fixiren, wo gleichsam Gott aufhört und die Welt anfängt, und zwar so, dass innerhalb des Gottesbegriffs die Persönlichkeit liegt, d. h. dass sie zum Verursachenden und nicht zum Bewirkten gehört? Denn ist in dem Absoluten an und für sich betrachtet keine Persönlichkeit, so wird diese immer nur eine Folge der Evolution des Absoluten sein, also zu dem Bewirkten, der Welt, nicht aber zum Verursachenden, Gott, gehören. Gesetzt also auch, Schelling hätte von jenem „Urgrunde" ausgehend auf rechtmässige Weise ein Wesen gefunden, das sich als ein persönliches mit freiem Willen in der Welt offenbart, so wäre dieses persönliche Wesen eben kein Gott, da es ein gewordenes Wesen wäre, es wäre nur ein besonderes unter den übrigen bedingten Wesen. Der eigentliche Gott dieses Systems bliebe immer jener unpersönliche Urgrund, die absolute Indifferenz.

Ueberhaupt aber ist es unmöglich, vom Pantheismus loszukommen, so lange man „Ein Princip für Alles" [2]) setzt, d. h. Ein und dasselbe Wesen, in dessen weiterer Entfaltung erst der Unterschied zwischen Gott und der Welt hervortreten soll. Dann wird immer das Eine und Ganze, in welchem dann Alles beschlossen ist, nur nach den verschiedenen Standpuncten der Betrachtung bald als Gott bald als Welt angesehen werden müssen [3]). Man wird aber nie dahin kommen, Gott und die Welt dem Sein nach wirklich zu unterscheiden, so dass Gott nicht dasselbe Seiende sei, welches die Welt ist. Will man aber dieses — und es ist das Un-

1) Phil. Schriften, S. 505. 2) Ebend. S. 501.

3) Mit anerkennenswerther Offenheit findet sich dies bei Wagner ausgesprochen, einem Schüler Schelling's, der seinen Meister nur darin vergeblich zu verbessern sucht, dass er zu seinen Constructionen ein viergliederiges statt eines dreigliederigen Schemas gebraucht. Derselbe sagt: „Die Gottheit stellt sich aus der Theilung ihrer Natur durch das Eingehen in den relativen Gegensatz von Geist und Natur als Universum wieder her, und sie ist in allem, was geistig oder physisch genannt werden mag, der einzige Inhalt, und die Vielheit kommt nur aus dem Eingehen in den relativen Gegensatz, der aber in der auf's neue producirten Einheit wieder vernichtet wird." (Der Staat, von J. J. Wagner. Würzburg 1815. S. 359.)

erlässliche zu einem ehrlichen Theismus, — so muss nothwendig entweder eine Schöpfung aus Nichts, oder irgend welche ursprüngliche Dualität oder Pluralität des Seienden gelehrt werden.

Wie wenig nun aber auch selbst die theistischen Meinungen, die Schelling dort vorbringt, sich mit einem wirklichen, etwa dem christlichen, Theismus vertragen, davon wollen wir nur einen Beleg anführen. Er wirft die Frage auf: Weshalb das Vollkommne nicht gleich vom Anfang sei? und antwortet: „Weil Gott ein Leben ist, nicht bloss ein Sein. Alles Leben aber hat ein Schicksal und ist dem Leiden und dem Werden unterthan. Auch diesem also hat sich Gott freiwillig unterworfen, schon da er zuerst, um persönlich zu werden, die Licht- und die finstere Welt schied." — „Auch die Schrift setzt als eine ferne Zukunft die Zeit, da Gott Alles in Allem, d. h. wo er ganz verwirklicht sein wird."

Wir wollen uns nicht bei dem Absurdum aufhalten, dass Gott, um persönlich zu werden, freiwillig sich dem Leiden und Werden unterwirft, wonach also Gott vor seiner Persönlichkeit schon persönlich sein müsste, — denn „in dem Cirkel, daraus hier Alles wird", versteht sich das von selbst, sondern fragen nur, wer im Ernste Lust haben möchte, einen Gott anzubeten, der erst mit der Vollendung der Welt ganz verwirklicht sein wird, also jetzt vielleicht noch etwa im Stadium einer halben oder Dreiviertels-Wirklichkeit ist? protestiren dabei aber auf das Ernstlichste, dass der Schrift solcher abenteuerlicher Unsinn aufgebürdet werde.

Der eigentliche und aufrichtige Commentar dieser Ansicht, der sich nicht einen erborgten Schein des Theismus giebt, ist in der späteren Hegelschen Schule zu finden, die ehrlich heraussagt, dass ihr Gott der Welt bedürfe, um persönlich zu werden, und dass er sein Selbstbewusstsein nicht über, sondern in den endlichen Intelligenzen habe. Dies ist die wahre und eigentliche Consequenz des Schellingschen Philosophirens, die ihm selbst allerdings in seiner mystischen Periode verborgen geblieben sein mag; die aber jeder selbst finden kann, der nicht jene eingemischten religiösen Behauptungen mit den eigentlich philosophischen Principien jenes Philosophen verwechselt.

Es wird für unsern Zweck nicht nöthig sein, auf das Verhältniss der Hegelschen Philosophie zum Theismus näher einzugehen, da die gutmüthigen Selbsttäuschungen eines Göschel oder Marheinecke, die in Hegel den Versöhner des Wissens mit dem Glauben verehrten, längst aufgedeckt und vergessen sind. Durch Hegel lässt sich jetzt niemand unter den Positiven und

Conservativen täuschen. Denn einmal hat Hegel selbst mit zu grosser Aufrichtigkeit und Präcision das eigentliche Wesen des absoluten Idealismus aufgedeckt, und andrerseits hatte er sich eine Schaar kühner und unerschrockener Jünger gezogen, welche, gegen ihre Brüder von der rechten Seite in allen Stücken siegreich, sich nicht scheuten, die äussersten atheistischen und revolutionären Tendenzen jener Philosophie den Augen der Welt bloszulegen.

Schelling dagegen unterhält noch immer die alte Täuschung, und in ihnen sehen auch selbst hervorragende Führer der guten Sache einen Heros der Philosophie, welcher diese wenigstens bis vor das gelobte Land geführt habe. Daher denn auch philosophirende Theologen, wie Rechtslehrer der conservativen Seite seine Philosopheme benutzen, um ihre theistische Ansicht dem Hegelschen Pantheismus und Atheismus als philosophisch ebenbürtig gegenüberzustellen. Wie dies unter Theologen vom Fach geschehen ist, und zu welchen Absurditäten das geführt hat, ist von mir anderswo beurtheilt [1]). Unter den theologisirenden Rechtslehrern ist nur Stahl zu finden, der philosophisch und theologisch gebildet genug ist, um einen solchen Versuch anstellen zu können. Wir werden uns daher begnügen müssen, die philosophischen Gründe, auf denen sein Theismus ruht, zu beleuchten, obgleich sie an sich nicht so bedeutend sind, dass sie eine besondere Beachtung verdienten [2]).

Stahl will nicht etwa den Theismus als den würdigsten und vernünftigsten Abschluss einer über das streng philosophische Wissen hinausgehende Weltansicht darstellen, sondern er will beweisen, dass die Annahme eines persönlichen Gottes die alleinige Lösung der streng metaphysischen Probleme der Inhärenz (des Vielen, das Eines, und des Einen, das Vieles ist) und der Veränderung sei. Er versetzt dadurch den Glauben an Gott in den Kreis des philosophischen Wissens und giebt uns dadurch ein Recht, seine Argumentation einer strengen Prüfung zu unterwerfen.

Er meint nun, um jene gegebenen Widersprüche zu lösen, müsse ein Subject gesucht werden, das bei der Mehrheit und dem Wechsel seiner Prädicate immer ein und dasselbe unveränderlich Eine sei; dazu aber müsse es von seinen Prädicaten frei, oder: nicht selbst seine Prädicate sein; frei aber von jeder bestimmten

[1]) Vgl. die Wissenschaftlichkeit der modernen speculativen Theologie in ihren Principien beleuchtet. Leipzig 1851.

[2]) Stahl, Rechtsphilos. 2. Aufl. Erster Theil, 5. Buch, 2. Abschnitt. S. 485 ff.

Beschaffenheit sei nur Ein Subject, der Selbstbewusste, Persönliche. „Persönlichkeit, sagt er, ist der Zauber der Einheit, den kein Wechsel zerstört, die durch alle mögliche Zustände hindurchgeht und dennoch dieselbe bleibt, diese Zustände selbst durch die Einheit des Selbstbewusstseins verbindet.“ — „Die Person ist immer nur Subject und alles Andere dagegen ist nur Prädicat; wo es als Subject erscheint, ist es in der bestimmten Beziehung personificirt.“

Wir wollen zunächst bemerklich machen, dass der letzte der angeführten Sätze den vollständigen Fichteschen Idealismus ausspricht. Denn ist alles Unpersönliche nur Prädicat, dagegen nur die Person Subject, so giebt es nur eine Welt der Intelligenzen; die unpersönliche, unbewusste Natur kann nur Prädicat der Subjecte, d. h. der Intelligenzen sein. Das ist genau Fichte's Meinung. Wichtiger ist für uns die andere Bemerkung, dass Stahl, um jene Widersprüche zu lösen, nur einen neuen widersprechenden Begriff herbeibringt, also die Schwierigkeit nicht löst, sondern nur weiter schiebt. Denn dass der Begriff des Selbstbewussten ein widersprechender ist, daran ist für einen in der nachfichteschen Philosophie Bewanderten kein Zweifel mehr. Es ist uns wirklich unbegreiflich, wie jemand im Ernste glauben kann, jene in der Inhärenz vieler Merkmale in Einem Subjecte und in der Veränderung liegenden Widersprüche dadurch zu lösen, dass er ein Subject setzt, welches zwar unveränderlich Eins ist, dennoch aber viele Prädicate enthält oder sie nach einander annimmt. Oder ist etwa das Subject eine Art Waarenkiste, die immer dieselbe bleibt, mag man diese oder eine andere Waare in sie hineinpacken? Stahl hat offenbar eben die Schwierigkeit, die in dem Verhältniss des Subjects zu seinen Prädicaten liegt, nicht gefühlt, denn diese wird dadurch, dass man das Subject als „nicht afficirbar durch den Wechsel der Zustände“ setzt, nicht gehoben, sondern nur vermehrt. Denn wie kommt nun das Subject, das Eine, sich selbst gleiche, unveränderliche dazu, Mehreres zu enthalten und Eines aufzunehmen, ein Anderes aber von sich abzustossen? Entweder muss der Grund der Inhärenz, so wie des Wechsels in ihm selbst oder in einem Andern liegen, oder es ist gar kein Grund vorhanden. Die letzte Annahme würde auf ein absolutes, grundloses Werden führen, welches absurd ist. Im ersten Falle aber, um der Kürze und Leichtigkeit halber bloss bei der Veränderung stehn zu bleiben, dringt die Veränderung in das Subject selbst hinein; denn wenn es stets dasselbe ist, so ist es auch nur für stets dieselben Prädicate Grund; soll es also Grund

für andere Prädicate sein, so muss es selbst ein Anderes werden. Nun aber soll es nach der Voraussetzung sich nicht verändern, also kann es den Grund, wenigstens den vollständigen Grund seiner Prädicate nicht enthalten, sondern um den Wechsel seiner Prädicate zu erklären, muss man ein anderes Subject oder mehrere Andere hinzunehmen, und aus dem Zusammen derselben die Veränderung zu erklären suchen. Soll dabei aber das Subject selbst unverändert bleiben, so muss, obgleich etwas geschieht, doch in Bezug auf das Subject nichts geschehen sein. Denn so wie das Geschehen für das Subject selbst eine Bedeutung hätte, so würde wiederum die Veränderung in es selbst hineindringen. Passt denn nun das auf die Person? Freilich: „ich kann Alles thun und Alles werden [mit den nöthigen, bedeutenden Beschränkungen] und höre doch nicht auf, ich zu sein," d. h. ich werde keine andere Person; allein geschieht denn nichts für mich, das für mein Ich Bedeutung hätte, wenn andere Zustände in mir entstehen? dann müsste ich auch nichts von diesem Wechsel wissen und fühlen; nur in dem Falle wäre ich frei von meinen Prädicaten. Wir kennen sehr wohl den schlüpfrigen Punct, auf dem Stahl hier ausgeglitten ist. Es ist eben der Begriff vom Ich. Allerdings die reine, nackte Ichheit, das reine Selbstbewusstsein bleibt unafficirt von dem Wechsel der innern Zustände, aber nur deshalb, weil diese reine nackte Ichheit ein abstracter Begriff ist; das wirkliche individuelle Ich aber wird bis ins Innerste vom Wechsel seiner Zustände afficirt, ohne freilich aufzuhören, eben dasselbe Ich zu bleiben. Das nun eben ist der räthselhafte Widerspruch im Ich, der aber nicht dadurch gelöst wird, dass man das Ich von seinen eignen Zuständen loslöst, als ob diese es nichts angingen; denn dann behält man nur den abstracten Begriff desselben, der aber der gegebenen Wirklichkeit nicht entspricht.

Es ist also schlecht genug bewiesen, dass durch unsre Persönlichkeit allein die Veränderung unsrer Zustände und die Mehrheit unsrer Prädicate denkbar sei; — denn es bleibt auf die angegebene Weise vielmehr ein vollkommnes Räthsel, wie ich zu vielen und veränderlichen Prädicaten komme.

Indessen baut Stahl auf diese Grundlage sofort einen Beweis für das Dasein eines persönlichen Gottes. Er fragt: Wie verhält es sich mit dem Wechsel in den unpersönlichen Dingen, die ja auch seiner ungeachtet noch dieselben bleiben können, und wie ist es fürs andere denkbar, dass mehrere Persönlichkeiten, unter denen ja doch kein Uebergang stattfindet, einer und derselben Welt angehören können?

Ehe wir Stahls wirkliche Antwort hersetzen, wollen wir angeben, wie er consequenter Weise auf die erste Frage hätte antworten müssen: Entweder muss der Wechsel in den unpersönlichen Dingen geleugnet werden, oder, da das nicht wohl angeht, muss man dieselben sammt und sonders für Personen erklären — da ja nur durch Persönlichkeit Veränderung denkbar sein soll — oder aber die Dinge müssen als selbständige geleugnet und nur für Zustände einer Person erklärt werden. Auf die zweite Frage würde, unter der richtigen Vorraussetzung, dass die Einheit der Welt nur eine formelle nicht aber reelle ist, die einfache Antwort sein, dass ihre Mehrheit gar keine Schwierigkeit macht; wenn Stahl aber eine reelle Einheit setzt, so muss er consequenter Weise auch sagen: die Mehrheit der Personen kann nur dadurch begriffen werden, dass sie — nicht selbständig, — sondern nur Zustände einer einzigen Person sind.

Mit dieser Antwort nun würde er tief im Fichtianismus stecken bleiben. Denn ohne weitere Gründe ist es gar nicht nöthig, anzunehmen, dass diese einzige Person, als deren Zustände sonach die unpersönliche, wie die persönliche Welt erscheint, ein Gott sei, es kann ebensowohl die Person des Philosophen selbst sein, und nur erst die Unmöglichkeit aus dem reinen Ich die gegebene Mannigfaltigkeit unsrer Vorstellungen zu erklären, würde zur Annahme einer objectiven realen Welt treiben.

Die Antwort Stahls nun lautet aber anders: „Ebenso wie mit jedem Einzelnen muss es sich mit dem Universum verhalten. Ist dieses ein Mannigfaltiges und Veränderliches, so muss das Wechselnde in ihm gleichfalls einem Subjecte zukommen, das von ihm unabhängig besteht. Ist nur der Selbstbewusste ein solches Subject, so kann die Einheit auch in ihm nur der persönliche Gott sein." — Fürwahr ein trefflicher Beweis! Wir übergehen, dass demselben der unbewiesene und unbeweisbare Satz zum Grunde liegt, dass das Universum ein solches untheilbares Eins sei, wie wir unser Ich auf Grund des Gegebenen fassen müssen, — (ein Satz, der freilich durch den absoluten Idealismus zum Axiom geworden ist); denn wenn dies nicht vorausgesetzt würde, so könnte gar nicht gesagt werden, mit dem Universum müsse es sich ebenso verhalten, wie mit der einzelnen Person. — Gesetzt aber es verhielte sich mit dem Universum wirklich so, wie mit dem Einzelnen, so dass das Mannigfaltige und Wechselnde in ihm gleichfalls einem Subjecte zukomme, das von ihm unabhängig bestände; so müsste nun, nach dem obigen Stahlschen Grundsatze, dass nur

die Person Subject, alles Andere aber Prädicat ist, die Welt und wir endliche Personen mit ihr, nur Zustände, Prädicate Gottes sein, die Gott auf dieselbe Weise inhäriren, wie unsre Vorstellungen unserm Ich inhäriren. Stahl müsste also einen vollständigen Akosmismus lehren. Denn er kann consequenter Weise der Welt gar kein Sein beilegen, sondern sie nur als ein in dem allein Seienden Geschehendes ansehn. Es ist daher nur eine ziemlich grobe Selbsttäuschung, wenn er auf diesem Wege den christlichen Schöpfungsbegriff zu erreichen meint. Denn nach diesem hat die Welt, obgleich von Gott geschaffen, dennoch ein von dem Sein Gottes verschiedenes Sein; sie ist nicht bloss ein Geschehen in Gott.

Aber wenn auch diese Lehre Akosmismus ist, so scheint doch das Kleinod der göttlichen Persönlichkeit gerettet! Allein abgesehen davon, dass ein Akosmismus in seinen practischen Consequenzen sich ebenso verderblich erzeigen möchte, als ein Atheismus, so verschwindet auch in diesem Systeme bei näherer Ansicht die wirkliche Persönlichkeit Gottes. Denn die Betrachtung des Ich, wie sie Stahl giebt, ist nur eine höchst einseitige. Er reflectirt nur darauf, dass das Ich im Wechsel seiner Zustände dasselbe bleibt. Daraus entsteht allerdings der Schein, als ob alle diese Zustände, Eigenschaften u. s. w. für das Ich ganz indifferent seien, und es auch ohne dieselben immer Ich, d. h. selbstbewusst bleibe. Allein es ist bekannt genug, dass sobald man die Person von jeder bestimmten Beschaffenheit frei denkt, man nur das sogenannte reine Ich behält, das nichts Bestimmtes und weil nichts Bestimmtes, Besonderes, so überhaupt nicht etwas denkt, vorstellt, will, fühlt. Daraus folgt nun, dass jene mehreren wechselnden Prädicate für das wirkliche Ich nicht so indifferent sind, wie Stahl meint, sondern, dass das Ich eine nothwendige und unaufhebbare Beziehung zu seinem Nicht-ich hat. Soll daher zwischen dem Ich und seinen Prädicaten scharf geschieden werden, so bleibt für das Ich nur das reine Selbstbewusstsein, d. h. es wird eine Abstraction. Wenn also, nach jener Argumentation Stahls, das Universum die Prädicate des göttlichen Ichs sein soll, und Gott als „ein Subject, das von ihm (dem Universum) unabhängig besteht“ oder das frei ist von seinen Prädicaten gedacht wird, so kann Gott nur als jenes reine, absolute Ich des absoluten Idealismus gedacht werden, welches, abgesehen von seinen Prädicaten (der Welt) nichts mehr und nichts weniger als eine Abstraction ist, und das dann auch nur vermittelst der Welt zum wirklichen Selbstbewusstsein gelangen kann, wie auch wir menschlichen Per-

sonen nur vermittelst unsrer besonderen Zustände wirklich selbst bewusst werden.

Es fehlt also bei Stahl, wie bei Allen, die mit Hülfe des modernen idealistischen Spinozismus einen persönlichen Gott beweisen wollen, nur daran, dass er seine eigenen Gedanken vollständig ausdenkt, um bei dem wohlbekannten Resultate des Hegelianismus anzukommen, dass Gott sich nur vermittelst und in der Welt zum Selbstbewusstsein erhebe.

Indessen haben wir Stahl noch einen Schritt weiter zu verfolgen. Er sieht ein, dass der Begriff der Person denselben Widerspruch des Einen und Vielen enthält, um dessen Lösung willen er einen persönlichen Gott gesetzt hat, und dass also der logische Widerspruch nur weiter hinausgeschoben ist [1]). Consequenter Weise müsste er nun denselben Widerspruch auf dieselbe Weise wie früher lösen. Hatte er, um das Mannigfaltige in Einer Welt denkbar zu finden, eine von ihr unabhängige Person als ihre Einheit gesetzt, so hätte er um der Mannigfaltigkeit in der Person Gottes willen auch diesem ein von ihm unabhängiges selbstbewusstes Subject vorausschicken müssen, und so fort ins Unendliche, oder er musste gestehen, dass jener Widerspruch des Vielen in Einem nicht durch den Begriff der Person gelöst werde. Allein das Erste hätte die Absurdität seines Verfahrens zu grell dargelegt, und mit dem Zweiten hätte er selbst seine ganze Beweisführung wieder durchgestrichen. Indessen konnte ihm die Nothwendigkeit, Eins von beiden zu thun, leicht verborgen bleiben, da er glaubte bei dem höchsten Puncte der Speculation schon angekommen zu sein; es musste ihm natürlich erscheinen, die Einheit zu dem Mannigfaltigen nicht mehr, wie vorhin bei der Welt, ausserhalb, sondern innerhalb desselben, also in Gott selbst zu suchen. Er frägt daher jetzt nach der reellen Einheit in Gott, und kömmt zuletzt nach vielen unnöthigen Wendungen auf den Begriff der That, als demjenigen, der den Widerspruch in letzter Instanz löse. Wir haben schon im ersten Abschnitte gesehen, wie unglücklich diese Lösung ist, da durch diesen Begriff der That oder der Freiheit, nur ein neuer Widerspruch hereinkömmt, dessen Lösung aber gar nicht weiter versucht wird, weil sich jetzt auf einmal die bisherige Dialectik in der intellectuellen An-

[1]) a. a. O. S. 491. 497.

schauung zur Ruhe setzt. Wir bemerken nur noch, dass dieser Begriff der That, wenn er die Einheit in Gott sein soll, wie aus jenem ganzen Zusammenhange hervorgeht, eben wiederum Gott in das Fichte-Schellingsche Absolute auflösen würde. Dann ist der Begriff der göttlichen Persönlichkeit deshalb ein widersprechender, weil trotzdem, dass die Person ein reales Eins sein soll, sie doch Vieles enthält, und soll der Begriff der That die Lösung dieses Widerspruchs sein, so heisst das nichts anderes, als: Man hat Gott ursprünglich als ein Thun zu denken, dessen nothwendige Folge das Selbstbewusstsein Gottes mit seiner immanenten Mannigfaltigkeit ist. Damit hat also Stahl eben keinen andern ursprünglichen Begriff, als Fichte, dessen Ich ursprünglich auch ein reines Thun ist; er würde also an derselben Klippe wie jener scheitern müssen; nämlich an der, die Bestimmtheit dieses Thuns nicht aus ihm selbst finden zu können, wenn bei ihm überhaupt eine wirklich speculative Bearbeitung der Begriffe, wie bei jenem, zu finden wäre. Stahl aber zeigt gerade an diesem Orte seine ganze philosophische Schwäche. Er hat hier schon längst vergessen, dass ihm die Lösung des Widerspruchs im göttlichen Selbstbewusstsein oblag; denn sobald er zum Begriffe der That gelangt, ist er auch sofort bei der Schöpfung der Welt, anstatt dass er, so zu sagen, von der Selbstschöpfung Gottes reden musste.

Zu den vielen unglücklichen theologischen Speculationen der neuern Zeit hat also Stahl nur ein neues Beispiel geliefert. Es ist aber auch leicht allgemein einzusehen, weshalb alle solche Speculationen, die nach der angewöhnten Manier des neueren Monismus Gott als die Einheit der Welt setzen, ihr erstrebtes Ziel nicht erreichen können. Denn entweder muss dann die Realität in die Einheit, oder in die Mannigfaltigkeit (die Welt), oder in die Einheit der Einheit und der Mannigfaltigkeit verlegt werden. Das Erste ergiebt einen Akosmismus: Gott, die Einheit, ist das allein Seiende; die Welt ist nur ein Geschehen in Gott. Das Zweite ergiebt einen Atheismus: das Mannigfaltige der Welt ist das Seiende, die Einheit, Gott, ist nur eine gedachte; Gott also, abgesehen von der Welt, eine leere, unwirkliche Abstraction. Das Dritte ergiebt den zwischen Akosmismus und Atheismus hin und her schwankenden Pantheismus: die Welt ist nicht real ohne Gott, und Gott nicht real ohne die Welt; Gott und die Welt nur verschiedene Ansichten des Einen, mag es als ein Seiendes mit Spinoza oder als ein absolut Werdendes mit Hegel gesetzt werden.

Anmerkung. Beiläufig mag hier noch zweier diesem Kreise angehörender Philosophen Erwähnung geschehen; nicht um ihrer Bedeutendheit willen, sondern weil ihre Schüler bei der jetzigen Ebbe in der Philosophie es für geeignete Zeit halten, sie als die Inhaber der Wahrheit wieder anzupreisen. Der erste ist C. Chr. Fr. Krause, dessen Schriften allerdings insofern zum Studium anzuempfehlen sind, als man bei ihm die Voraussetzungen der neuern Philosophie deutlich und dürr ausgesprochen findet, während man sie etwa bei Schelling erst zwischen den Zeilen suchen muss, und als kaum ein Anderer die Leerheit dieser Art zu philosophiren so anschaulich darlegt, als Krause. Ihm zufolge ist das Eine Grunderkenntniss oder das Princip der Einen Wissenschaft die Erkenntniss Gottes oder Wesens, die unbedingt, absolut und unbedingt gewiss ist, aber nicht als Schlusssatz einer Schlussreihe; die wissenschaftliche Erkenntniss Gottes ist vielmehr der Anfang der vollendeten Wissenschaft, und dieser oberste Theil der Wissenschaft enthält die Grundideen oder Principien aller besondern Wissenschaften [1]. Obgleich nun danach das Dasein Gottes nicht bewiesen zu werden braucht, so giebt er dennoch eine Anleitung zu „der wissenschaftlichen Erfassung des Gedankens: Gott.“ [2] Diese läuft darauf hinaus, dass behauptet wird: alles Begründete sei als solches allemal endlich, auf gewisse Weise begrenzt; so sei der Raum wohl als solcher unendlich, aber doch auch endlich seiner ganzen Wesenheit nach: „denn er ist nicht Zeit, er ist nicht Kraft, nicht Bewewegung“ u. s. w., ebenso die Natur sei nicht der Geist, die Vernunft, die Menschheit. Wenn nun, wie nothwendig, nach dem Grunde dieser Endlichkeiten gefragt werde, so dürfe dieser nicht wieder in irgend einer Hinsicht als endlich gedacht werden, sondern als absolut unendlich, und nicht in einem andern Wesen, sondern an sich selbst seiend. Die Wahrheit dieses Glaubens vom absoluten Grunde soll nun aber nicht aus einem Grunde zu ersehen oder zu beweisen sein; denn beweisen heisse: etwas in seinem Grunde erkennen, Gott aber sei eben der Grund aller andern Gedanken. Wenn man aber bestimmter hinsehe auf den Sinn der Frage: ob Gott sei oder nicht, so sei zu ersehen: „dass das Dasein oder Sein ebenfalls nur — eine bestimmte Eigenschaft Gottes ist, welche an sich schon mitgedacht ist, wenn die eine, selbe und ganze Wesenheit: Gott gedacht ist.“ — Wir bedürfen weiter keines Zeugnisses, um auch diesen Philosophen zu den modernen Spinozisten zu zählen. Denn indem er das An-sich-seiende sucht,

[1]) Krause's handschriftlicher Nachlass. Erste Abtheilung, erste Reihe: I. Vorlesungen über die analytische Logik und die Encyclopädie der Philosophie. Göttingen 1836. S. 433. 452. — [2]) a. a. O. S. 402.

lässt er sich offenbar von dem spinozischen Grundsatze: omnis determinatio est negatio, den auch Hegel bekanntlich als ein wahres Princip aufstellt, leiten, und setzt deshalb dasjenige, was in keinem Gegensatze steht, als das absolut Seiende, durchaus in Spinoza's Weise, dessen Substanz auch ist: omne esse, praeter quod nullum datur esse. Man sieht ferner, dass dieses Absolute in Wahrheit nur der abstracteste logische Begriff ist, das absolut Unbestimmte, welcher aber nach durchgängig spinozistischer Weise als real und das Besondere in sich enthaltend gedacht wird; dass ferner die Begriffe Grund und Ursache, wie auch bei Schelling und Hegel, einer schmählichen Ineinanderwirrung unterliegen; denn weil Gott Grund, d. h. Ursache von Allem sei, soll er nicht in seinem Grunde erkannt werden können, d. h. soll die Setzung Gottes nicht Folge einer andern Erkenntniss sein können. Wenn endlich mit dürren Worten ausgesprochen wird, als ob nie ein Kant gelebt hätte, dass das Sein eine Eigenschaft Gottes sei, so ist vollends klar, dass dieser Philosoph in dem alten Scholasticismus, welcher aus dem Begriffe das Sein desselben herausklauben wollte und der gleicherweise dem alten wie dem neuen Spinozismus zum Grunde liegt, tief versunken ist, und dass eine erneute Anpreisung dieser Philosophie nur alte Irrthümer anpreiset. Wenn nun auch ein solcher Philosoph noch so nachdrücklich behauptet, dass er kein Pantheist sei, sondern einen persönlichen Gott lehre, so mag das für seine Person Wahrheit haben, stimmt aber schlecht mit seinen philosophischen Principien. Entweder das Eine oder das Andere! Beides zusammen kann sich nur in einem trüben Kopfe vertragen.

Ein womöglich noch trüberes und verworreneres Gemisch von theistischem Glauben und pantheistischen Philosophemen, von christlicher Demuth und speculativem Hochmuthe, in ziellos umherschweifender und abschreckend geschwätziger Darstellung, wird jetzt von neuem mit ziemlicher Zudringlichkeit in den Schriften Franz Ritters von Baader feilgeboten. — Dieser Theosoph steht, allgemein philosophisch betrachtet, auf dem sehr niedrigen Standpuncte, wo man noch gar keine Ahnung von der Nothwendigkeit hat, die widersprechenden Begriffe in widerspruchsfreie umzuwandeln, sondern wo man eben durch das Aussprechen des Widerspruchs tiefe Weisheit zu verkünden glaubt. Seine Philosophie ist daher, wie die Hegel's, dem er verwandt ist, Empirismus, und sie würde insofern allerdings dem Studium zu empfehlen sein, um die widersprechende Beschaffenheit der empirischen Begriffe kennen zu lernen, wenn bei ihm die Widersprüche mit einiger Präcision dargestellt und nicht in das dunkle Laubgewinde des Mysticismus verhüllt wären, und wenn wir nicht bei Hegel eine viel genauere, lehrreichere und vollständigere Darstellung dieser Wider-

sprüche hätten. Für die allgemeine Metaphysik sind daher seine Schriften gänzlich überflüssig; ebenso aber auch für die Religionsphilosophie ins Besondere. Denn abgesehen davon, dass er auch der Meinung anhängt, als ob ein speculatives Wissen von den göttlichen Dingen möglich sei, so macht er nicht einmal Anstalt, um ein solches speculatives Wissen darzulegen; denn einerseits legt er von vornherein das durch die christliche Offenbarung Gegebene zum Grunde, steht also wider sein Wissen nicht auf dem Gebiete des Wissens, sondern auf dem des positiven Glaubens, andrerseits aber kömmt es bei ihm, namentlich in seiner speculativen Dogmatik, über das Reden vom speculativen Erkennen Gottes, nicht zu diesem Erkennen selbst. Wie sehr es diesem Theosophen an einem Bewusstsein dessen fehlte, was ein speculatives Wissen von Gott bedeute, mag man aus dem Einen Worte desselben erkennen: „Einen Gott wissen heisst, ein mir ewig unbegreifliches, mich begreifendes Sein wissen[1]).“ Dass aber seine Weisheit nur die Hegelsche ist, trotzdem, dass er an einzelnen Begriffsbestimmungen Hegel's viel zu tadeln findet, lehrt eine andere Stelle deutlich genug: „Was von der Einheit jedes Lebens oder Lebendigen gilt, dass selbe kein Unmittelbares ist, sondern aus einer Aufhebung und Entäusserung eines unmittelbaren festen in Nicht-Einheit oder Vielheit, und aus und in einer Wiederaufhebung letzterer u. s. w. ent- und besteht, dieses gilt vom Leben des Absoluten par excellence, welches folglich immer (in?) dem Kreise des Sichunterscheidens in einzelne Lebensanfänge, des Wiederaufhebens dieses Unterscheidens und Wiederrückkehr zu selben besteht[2]).“ Deutlicher kann die Nutzlosigkeit des Lebens dieses Absoluten kaum ausgesprochen werden. Wozu aber eine Aufwärmung solcher abgestandener Redensarten dienen soll, vermögen wir nicht einzusehen. —

Drittes Capitel.

Vom richtigen Verhältniss der theoretischen Philosophie zur Religion und insbesondere zum christlichen Glauben.

Wir haben im Vorigen bewiesen, dass aller Idealismus, mag er ein strenger, wie bei Fichte, oder ein verdorbener, wie bei Schelling und dessen Anhängern sein, mit der Religion unver-

1) Vorlesungen über speculative Dogmatik von F. Baader. 4. Heft. Münster 1836. S. 41.

2) Desselben Elementa cognitionis. 4. Heft. Berlin 1823. S. 1.

träglich ist, sobald man nämlich nicht auf die Persönlichkeit des Philosophirenden, sondern allein auf die Consequenz der philosophischen Principien achtet. Diese Unverträglichkeit aber liegt in ihrem tiefsten Grunde darin, dass der Idealismus nothwendig ein Monismus ist. Er kennt nur Ein Seiendes, dessen Determination Alles ist, was zu sein scheint. Der Religion ist es aber wesentlich, Gott von der Welt und also auch vom Menschen dem Sein nach zu unterscheiden. Freilich ist es eine heut zu Tage beliebte Definition der Religion, dass sie ein Bewusstsein von der Einheit des Menschen mit Gott sei, aber diese Ansicht verdankt erst dem modernen Idealismus ihren wissenschaftlichen Ursprung. Denn zwar ist die Einheit des Menschen mit Gott ein gegebener christlicher Begriff, der aber seinem ursprünglichen Sinne nach mit der spinozistisch-idealistischen Ansicht, als sei das „An-Sich" des menschlichen Wesens mit dem göttlichen Wesen ein und dasselbe schon um deswillen gar nichts gemein haben kann, weil er aus einer Weltansicht stammt, welche dem Monismus schlechthin entgegengesetzt ist. Die Religion ist wesentlich ein Verhältniss von Person zu Person. Der Betende betet weder zu sich, noch zu einer unpersönlichen Macht, sondern er wendet sich im Bittgebet an den bewussten Willen eines Andern und dessen Geneigtheit und Macht, und im Dankgebet steht ihm ebenso eine andere Person gegenüber, auf deren Wohlwollen er die empfangene Wohlthat zurückführt. Nun aber ist es mit dem Begriffe der Person unwillkürlich verbunden, dass sie als seiend gesetzt wird, und nicht als ein Prädicat, Moment, Accidenz und dergleichen. Wer es etwa über sich vermag, sich nur als einen in einem Andern geschehenden Modus anzusehen, der zwingt sich dazu nur einem Systeme zu Gefallen. Darum ist es auch constante Lehre der christlichen Kirche gewesen und wird es bleiben, so lange diese sich nicht selbst aufgiebt, dass die Welt nicht aus dem Wesen Gottes erzeugt, sondern aus Nichts geschaffen ist. Dadurch wahrt sie eben, auf ihre Weise trefflich, den für die Religion nothwendigen Gedanken, dass nicht die Welt auf irgend eine Weise als ein und dasselbe Seiende, mit Gott, sondern als ein dem Sein wie dem Wesen nach Anderes als Gott, gesetzt wird. Sie schreibt zwar der Welt auch dem Sein nach eine vollständige Abhängigkeit von Gott zu, aber dennoch ist ihr jene eine andere Substanz als dieser, nicht bloss ein Accidenz oder Modus der göttlichen Substanz oder ein Geschehen, das dem allein realen Gotte inhärirte. Das weltliche Sein und Geschehen ist ihr nie identisch mit dem Sein und Geschehen in Gott, sondern trotz aller Abhängigkeit ein Anderes.

Staats-Bibliothek Bamberg

Demgemäss ist der christlichen Kirche die Welt auch nicht in dem Sinne des spinozistischen Idealismus schlechtweg die Offenbarung Gottes, d. h. eine Evolution desselben, sondern ihr Offenbarungsbegriff setzt zwei Intelligenzen voraus, von denen die eine der andern sich bekannt macht, nicht etwa nur Eine, welche etwa sich selbst vermittelst der Welt offenbar wurde.

Freilich ist der Gedanke einer Schöpfung aus Nichts ein alles Wissen und Begreifen übersteigender, und die theoretische Philosophie wird niemals dahin kommen, sich seiner zu bemächtigen. Deshalb war es auch natürlich, dass so lange man die durch die christliche Offenbarung gegebenen Begriffe als der menschlichen Philosophie vorgelegte Probleme ansah, die sie zur „Vernunfteinsicht" erheben sollte, man sich für berechtigt halten konnte, diesen Begriff so lange zu verändern, bis er zu dem jedesmaligen metaphysischen Systeme passte, und dass z. B. Schelling ihm das Auseinandergehen der absoluten Indifferenz in die zwei gleich ewigen Anfänge des Idealen und des Realen substituirte. Allein abgesehen davon, dass Alles was man bis jetzt an die Stelle jenes Begriffs hat setzen wollen, nicht allein dem Wesen der Religion widersprechend, sondern auch ebenso wenig eine Vernunfteinsicht gewesen ist, als es jener Begriff nur immer sein kann, so werden wir auch im sogleich Folgenden zeigen, dass die geoffenbarten Begriffe überhaupt nicht Probleme der Metaphysik sein können. Nur möchten wir das gleich hier bevorworten, dass wenn wir den Inhalt der christlichen Offenbarung aus der Metaphysik hinausweisen, wir damit nicht gemeint sind, alle Möglichkeit, ihn zur Vernunftwahrheit zu erheben, oder bescheidener gesprochen, eine vernünftige Einsicht in seine Wahrheit zu erlangen, leugnen wollen. Denn wir sind weit entfernt, alles vernünftige Denken bloss in die engen Grenzen der Metaphysik oder der theoretischen Philosophie einzuschliessen.

Wenn nun der Idealismus in allen seinen Gestalten mit der Religion unverträglich ist, so folgt, dass diese, wenn überhaupt mit der theoretischen Philosophie und mit dem Realismus in ein freundliches Verhältniss treten kann. Soll aber die Freundschaft von Dauer sein, so muss es ein solcher Realismus sein, welcher den Idealismus überwunden hat. Denn der so zu sagen voridealistische Realismus wird auf die Länge immer wieder eine Beute des Idealismus werden. Gegen die idealistischen Sätze nemlich: dass die für real gehaltenen Dinge ausser uns nur unsre Vorstellungen, und deshalb auch die mit dem Gefühle der Nothwendigkeit begleiteten Vorstellungen

lediglich Productionen unsers Ich seien; dass die Annahme aber, als entspreche diesen ein äusserer, von dem Ich unabhängiger Gegenstand, gänzlich unbegründet sei, — ist der gewöhnliche Realismus des gesunden Menschenverstandes ohne alle wissenschaftlichen Waffen. Er kann sich dagegen nur darauf berufen, dass solche Ansicht wider die unwillkürlich sich in jedem Menschen erzeugende Ansicht der Dinge verstosse, — aber er kann sie nicht widerlegen. Denn die wissenschaftliche Widerlegung des Idealismus stützt sich auf die Erkenntniss der in dem gegebenen Begriffe des Ich vorhandenen Widersprüche, deren Lösung nothwendig auf die Sätze führt, dass das Ich weder wahrhaft real, sondern nur ein Geschehen in einem Realen (der Seele), noch das einzige Reale sei, und zwar aus dem Grunde: weil in Einem Seienden nicht allein kein Widerspruch, sondern auch überhaupt keine vielfache Qualität, — viele Prädicate — gesetzt werden dürfen, und weil aus dem Einfachen allein die Mannigfaltigkeit nicht erklärt werden kann.

Gegen diese metaphysischen Wahrheiten aber sündigt der gewöhnliche Realismus in Gemeinschaft mit dem Idealismus auf vielfältige Weise, indem er unbedenklich den Dingen ausser uns und dem Ich Realität zuschreibt. Wenn also der Idealismus ihm beweist, wie er es kann, dass er kein Recht hat, Dinge ausser dem Ich zu setzen, so kann jener Realismus diesen nicht wieder mit seinen Widersprüchen schlagen, da er sich derselben ebenso gut schuldig macht; er muss sich ihm also wissenschaftlich gefangen geben.

Es erhebt sich nun also die Frage, in welchem Verhältnisse zur Religion eine solche realistische Metaphysik stehe, welche eben dadurch dem Idealismus ein wissenschaftliches Erkennen abspricht, dass sie ihm seine Widersprüche nachweist, und also selbst ein Erkennen und Wissen von dem, was ist und geschieht, nur in widerspruchsfreien Begriffen findet?

Ehe wir diese Frage beantworten, heben wir ausdrücklich hervor, dass wir nur das Verhältniss der Metaphysik, also eines Theils der Philosophie, betrachten wollen, und dass also, was von ihr gilt, nicht ohne weiteres auf die andern Theile zu übertragen ist. Man ist freilich durch den bis jetzt herrschenden Monismus gewohnt, die Frage allgemein zu stellen: vom Verhältniss der Philosophie zur Religion, und auf diese Frage denn auch nur Eine Antwort zu geben oder zu erwarten. Da wir aber mehrere von einander unabhängige Theile der Philosophie kennen, so wird uns bei jedem einzelnen Theile derselben die Frage von

neuem entstehen und je nach der innern Natur desselben auch ihre eigne Beantwortung erfahren müssen. Sollten wir jene allgemeine Frage beantworten, so würden wir nicht viel mehr zu sagen haben, als dass die Philosophie überhaupt eine Bearbeitung der Begriffe ist, und also die Religion sowohl als Gemüthszustand, als auch die Begriffe, worin sie ihren Glauben fasst, Gegenstand jener werden können; woraus denn sofort der allerdings folgenreiche Satz sich ergiebt, dass die Philosophie, als Denkarbeit genommen, eben so wenig den Glauben jemals ersetzen kann, als die Bearbeitung irgend eines andern Objects, etwa der Geschichte oder des Selbstbewusstseins, diese Gegenstände selbst ersetzen kann. Allein damit ist noch die Frage, welche bei Betrachtung des in Rede stehenden Verhältnisses immer als die hauptsächliche im Sinne liegt, nicht beantwortet, die nemlich: ob und wie es möglich sei, von den Objecten des Glaubens ein wirkliches Wissen in nothwendigen und widerspruchsfreien Begriffen zu erlangen und zwar unabhängig von irgend welcher im Glauben angenommener Autorität?

Diese Frage nun ist es, welche durch die Aufstellung des richtigen Verhältnisses zwischen Metaphysik und Religion entschieden werden muss. Denn beide reden von dem, was ist und geschieht. Der Glaube setzt seinen Gegenstand, Gott und dessen Thaten, als objectiv seiend und geschehend; blosse Ideen würden ihm nicht genügen. Denn der Fromme lebt nicht in irgend welchen abstracten Betrachtungen, mögen sie noch so erhaben und würdig sein, sondern er sucht, seine eigne Ohnmacht fühlend, Erlösung von den nicht beliebig hinwegzudenkenden Mächten der Sünde, des Uebels und des Todes, und kann also die Befriedigung seiner Sehnsucht, den Frieden, nur in der Ueberzeugung von der R e a l i t ä t einer Macht finden, welche ihn nicht in veränderlichen, subjectiv willkürlichen Gedanken, sondern durch objective Veranstaltungen von jenen Lebenshemmungen zu befreien vermag. Wie nun der Glaube Reales und objectiv Geschehendes setzt, so sucht auch die Metaphysik auf ihre Weise das absolut Seiende und das objectiv Geschehende.

Insofern man nun bei diesen a l l g e m e i n e n Begriffen, des Seins und Geschehens, stehen bleibt, haben beide denselben Gegenstand; es muss sich also die Frage erheben, ob denn die Metaphysik nun auch den b e s o n d e r n Inhalt des Glaubens, eben dieselben Objecte als seiend, erkennen könne oder nicht, oder ob sie gar die Objecte des Glaubens verneine.

Die Entscheidung hierüber ist um so wichtiger, als die Möglichkeit einer feindlichen Collision beider auf der Hand liegt und

von der Geschichte beider vielfach bestätigt wird. Der Metaphysiker und der Gläubige, als solche, werden nemlich von verschiedenen Interessen getrieben. Jener sieht nur auf die Nothwendigkeit und Widerspruchsfreiheit seiner Begriffe und folgt, ohne ein schon im Voraus bestimmtes Resultat im Auge zu haben, nur den Anweisungen, welche sich ihm aus der Natur der Begriffe ergeben. Dem Gläubigen dagegen ist das persönliche Interesse der Erlösung von jeglichem Uebel das Regulativ, nach welchem er Vorstellungen aufnimmt oder abstösst. Nun ist aber durchaus keine Nothwendigkeit vorhanden, dass das auf beiden Wegen als wahr Gesetzte zusammenfalle. Würde nun eine Collision entstehen, so ist offenbar, dass der Glaube im Nachtheil stände. Denn derjenige, welcher überzeugt ist, dass er durch ein besonnenes und gesetzmässiges Denken erkannt habe, dass etwas so und nicht anders sei, wird eben um deswillen gar nicht anders können, als alles, was seiner Erkenntniss widerspricht, für blossen Wahn zu halten. Und die Geschichte bestätigt es auch sattsam, dass vor einer wirklich wissenschaftlichen Erkenntniss auf die Länge keine dem Gemüthe noch so liebe und theure Meinungen Stand halten, wenn sie mit ihr in einen unauflöslichen Widerspruch gerathen. Denn die Meinung verliert sofort ihren Werth, wenn das Gemüth sie nicht mehr als eine wahre aufrecht erhalten kann.

Wenn wir nach diesen Vorbemerkungen nun an die Lösung der aufgestellten Frage gehen, so kann es nur von Interesse sein, das Verhältniss der Metaphysik zum c h r i s t l i c h e n Glauben zu bestimmen; und es wird sich daher jene allgemeine Frage in die besondere verwandeln: in welchem Verhältnisse das metaphysische Wissen zum christlichen Gottesbegriffe stehe; ob es ihn nemlich bejahe oder verneine, oder aber ob dieser Begriff jenseits der Grenzen jenes Wissens liege. Um unnöthige Weitläufigkeiten zu vermeiden, wollen wir uns sofort zu der letzten Ansicht bekennen und sie mit ihren Gründen zu unterstützen suchen.

Wir müssen zu dem Ende wieder daran erinnern, dass der menschlichen Erkenntniss keine andere ursprünglich festliegende Ausgangspuncte der Erkenntniss gegeben sind, als die Begriffe, durch welche wir die Erfahrungsgegenstände unwillkürlich denken, dass aber zu diesen Begriffen der christliche Gottesbegriff nicht gehört; ferner daran, dass unser Denken gar keinen Antrieb haben würde, über das Erfahrungsmässige hinauszugehen, wenn es nicht durch die jenen Begriffen immanenten Widersprüche dazu genöthigt würde, dass also die metaphysische Speculation da ein Ende findet, wo diese Widersprüche gelöst sind; denn sie würde sofort ihr

Wesen aufgeben, und also gar nicht mehr Metaphysik sein, wenn sie über jenen nothwendigen Antrieb hinaus sich verlängern würde; sie würde dann keine solche Erkenntniss mehr suchen und finden, deren Gegentheil unmöglich wäre.

Von diesen Prämissen aus ergiebt sich sofort, ohne dass wir uns in die speciellen Untersuchungen der Metaphysik einzulassen brauchten, dass ein solches Denken nicht bis zu einem intelligenten Urheber der Welt führt, und dass es deshalb auch von diesem, dem ersten Objecte des Glaubens, kein nothwendiges Wissen geben kann. Denn sollte der Grundgedanke des christlichen Glaubens, dass die vorhandene Welt von einem ewig persönlichen Gotte erschaffen sei, zu einem nothwendigen Wissen erhoben werden, so müsste es ein Widerspruch sein, dass ein Ding, das, obwohl Eins, doch eine innere Vielheit ist, oder ein unveränderliches Ding, oder dass eine Erscheinung, wie die Materie oder das menschliche Selbstbewusstsein seiner allgemeinen Form nach, ohne einen intelligenten Schöpfer vorhanden sei. In jenen allgemeinen, abstracten Begriffen, mit denen es die Metaphysik allein zu thun hat, liegt aber offenbar gar keine Nöthigung, nicht einmal eine Hinweisung auf eine ihnen als Ursache vorausgesetzte schöpferische Intelligenz. Denn wenn man auch mit Recht sagt: der gegebene Schein deutet hin auf ein ihm zum Grunde liegendes Sein, das Relative weiset hin auf ein Absolutes; so liegt in jenen abstracten Begriffen doch keineswegs die Nöthigung dieses Absolute als ein persönliches Wesen, und zwar als ein allmächtiges, weises, gütiges zu setzen, und ebenso wenig die andere, der gegebenen Mannigfaltigkeit des Scheins ein einziges Absolutes voraus zu setzen, wenn man sich nicht durch den falschen spinozischen Satze, dass jede Determination Negation sei, dass also ein Absolutes neben einem andern Absoluten unmöglich sei, verblenden lässt.

Ausserdem aber müsste, wenn ein metaphysisches Wissen von der Erschaffung der Welt durch Gott aufgestellt werden sollte, von jenen oben angezeigten Anfängen des Wissens aus die Nothwendigkeit dargethan werden können, dass gerade diese und keine andere Welt vorhanden sei. Denn man vergesse nicht, dass man nur von dem ein eigentliches Wissen besitzt, von dessen Gegentheil man die Unmöglichkeit eingesehen hat. Allein ein solcher Nachweis liegt gänzlich ausser den Grenzen der Metaphysik. Denn um einen solchen zu führen, müsste sie beweisen können, dass jene allgemeinen Formen der Erfahrung gerade diese und keine andere, gerade so viele und nicht mehr oder weniger, sein müssten. Nun aber ruht die ganze Nothwendigkeit ihrer Denk-

bewegungen und der daraus hervorgehenden Annahmen allein darauf, dass gerade diese Formen der Erfahrung vorhanden sind. Wären andere Formen oder weniger oder mehrere gegeben, so würde der Inhalt ihres Wissens ein andrer sein. Der Gedanke aber, dass andere Formen der Welt vorhanden seien, ist nicht von vornherein ein in sich widersprechender, sondern er befindet sich nur in Widerstreit mit dem einmal gegebenen Factum, dass keine andere vorhanden sind. Daraus folgt, dass es das alleinige Geschäft der Metaphysik sein kann, das einmal Vorhandene zu nehmen, wie es ist, und zuzusehen, wie weit sie in der Erklärung desselben kommen kann, aber immer unter der Voraussetzung, dass es einmal so ist, wie es ist. Weshalb nun aber etwa nicht bloss Dinge mit constanten, sondern mit veränderlichen Merkmalen, weshalb nicht bloss starre, sondern auch flüssige Materie, weshalb nicht bloss thierische Organismen, sondern auch menschliches Selbstbewusstsein vorhanden sein müssen, diese Fragen sind ihr ebenso unbeantwortlich und ebenso fern, als etwa der Chemie die Frage, weshalb es nicht bloss Sauerstoff, sondern auch Kohlenstoff u. s. w. giebt. Kann sie also in dem Sinne nicht über das einmal vorhandene Factische hinaus, dass sie die Unmöglichkeit einer andern Welt nicht nachweisen kann, so hat sie damit offenbar gar nicht von der Erschaffung der Welt zu reden, denn sie kann darüber nichts aussagen, dessen Gegentheil unmöglich wäre.

Dagegen wird man vielleicht sagen: So möge denn die Metaphysik von ihren leidigen Abstractionen loslassen und sich in das Feld des Concreten begeben, da werde sie die Anweisungen finden, welche sie zu einem Wissen von Gott führen könnten. Und nun muthen die einen ihr zu, sie solle ihre Speculation über göttliche Dinge auf den ebenfalls gegebenen Begriff der Zweckmässigkeit der vorhandenen Weltformen stützen, andere aber gar, sie solle die historisch gegebenen Thatsachen des Christenthums mit in ihr Bereich ziehen.

Wir könnten diesen zwar zunächst erwidern, dass in allem Besonderen, was man auch immer der speculativen Bearbeitung vorlegen mag, vorerst jene allgemeinen Widersprüche sich finden, und dass diese also zunächst hinweggeschafft sein müssten, ehe über das Besondere etwas gewusst werden könnte, und dass nun eben die Metaphysik, als allgemeine Grundlage der besonderen speculativen Wissenschaften, es nur mit jenen allgemeinsten Begriffen zu schaffen habe; allein wenn denn doch in jenen Thatsachen eine wirkliche und nicht bloss eingebildete Möglichkeit läge, zu einem Wissen über göttliche Dinge zu gelangen, so würde

es nur eine willkürliche, subjective Beschränkung sein, wenn man sie von einer speculativen Behandlung ausschlösse. Wir werden uns also darauf einlassen müssen.

Was nun zunächst die gegebene Zweckmässigkeit der Welt anbelangt, so sind wir allerdings davon weit entfernt, entweder mit dem subjectiven Idealismus zu sagen: dass der menschliche Geist, durch eine ihm angeborne Denkform genöthigt, die Zweckmässigkeit nur auf die Dinge und Thatsachen der Welt übertrage, ohne dass sie objectiv in dieser läge; noch mit dem absoluten Idealismus: dass die Dinge deshalb zweckmässig seien, weil sie Formen der absoluten Vernunft wären, die vermittelst ihrer zum Selbstbewusstsein gelange. Wir sind vielmehr genöthigt, sie als eine gegebene, objectiv vorhandene Form anzuerkennen. Aber auch abgesehen davon, dass dieselbe als eine ausnahmslos durchgängige nicht gegeben ist, dass vielmehr die Auffassung des Weltganzen als eines zweckmässigen Organismus, wenn sie sich nicht schon auf den Grund des christlichen Glaubens stützt, eine völlig willkürliche und unberechtigte ist, so wird der Metaphysik durch diese Form nicht ein neues Problem vorgelegt.

Freilich regt die Zusammenstimmung der Mittel zur Hervorbringung eines bestimmten Resultates unwillkürlich den Gedanken auf, dass jene Zusammenstimmung durch eine Intelligenz verursacht sei, welche den Zweck gewollt habe; aber es wird sich niemals beweisen lassen, dass jene Zusammenstimmung ohne eine verursachende Intelligenz unmöglich sei. Denn wäre jenes Zusammentreffen ohne dieselbe unmöglich, so müsste der Grund der Unmöglichkeit in der Natur der Mittel liegen; läge er aber darin, so wäre das Zusammenstimmen derselben überhaupt unmöglich; denn auch eine allmächtige Intelligenz kann das an sich Unmögliche nicht möglich machen. Deshalb sagt Herbart mit Recht: „Keine causa finalis vermag irgend etwas, das nicht im Gebiete der causa efficiens liegt," oder dass Zweckmässige muss, wenn überhaupt, dann auch durch blosse Natururesachen möglich sein. Verlangt daher der Begriff des Zweckmässigen nicht nothwendig, um einen ihm immanenten Widerspruch aufzuheben, die Ergänzung durch eine vorausgesetzte Intelligenz, so kann er das metaphysische Wissen auch nicht weiter führen, und die Metaphysik, wie die ihr untergeordneten rein theoretischen Wissenschaften, Naturphilosophie und Psychologie, haben auf ihn daher auch gar keine Rücksicht zu nehmen; er gehört nicht in ihr Bereich.

Nicht minder ist die andere Zumuthung abzuweisen, dass die Methaphysik die Thatsachen der christlichen Offenbarung in ihr

Bereich ziehen solle. Dagegen ist zunächst zu sagen, dass das Gegebene, welches der Metaphysik ihre Probleme liefert, nur die allgemeine menschliche Erfahrung, oder genauer, die allgemeine wirkliche Erfahrung des Philosophirenden selbst sein kann. Alles bloss Historische, auf Ueberlieferung Beruhende, aber kann nie zu einem wirklich Gewussten werden; denn es kann nie die Unmöglichkeit bewiesen werden, dass es nicht anders gewesen sei, als es überliefert ist. In diesem Satze ist durchaus gar kein Skepticismus vorhanden; denn er erstreckt sich auch auf die allersicherste historische Ueberlieferung, an deren Wahrheit niemand zweifelt. Eben weil niemals die absolute Unmöglichkeit dargethan werden kann, dass die Zeugen nicht falsch gesehen und gehört, dass sie nicht absichtlich die Wahrheit entstellt, dass ihre Zeugnisse nicht später verfälscht sind und dergleichen, so gehört alles Historische immer nur in das Gebiet des Wahrscheinlichen, des Glaubens, nicht aber des Wissens; möchte irgend ein Factum auch so stark beglaubigt sein, dass auch der leiseste Zweifel daran lächerlich wäre. Wollte man aber auch diesen Umstand bei Seite setzen, so würde für die Metaphysik dennoch nur das rein Empirische der Thatsachen der heiligen Geschichte vorhanden sein, nicht aber die Glaubenssätze, durch welche jenes Empirische erst seine religiöse Bedeutung erhält. Das z. B. würde ihr zwar ein Factum sein, dass Christus sich für den Sohn Gottes erklärt, aber dass der Inhalt dieser Erklärung Wahrheit sei, würde ihr nicht von vornherein ausgemacht sein können, denn es ist keine empirische Thatsache, sondern liegt jenseits aller menschlichen Erfahrung. Alle erzählten Wunder würden daher auch der Metaphysik, ohne ihr wirkliches Geschehensein im mindesten zu bezweifeln, nicht mehr gelten, denn als Erscheinungen, die von den gewöhnlichen abweichen, und sie könnte deshalb auch nicht weiter gelangen, als bis zu der Annahme, dass hier andere Naturursachen mitgewirkt haben müssten, als bei den gewöhnlichen Erscheinungen. Der Schluss aber, dass diese persönlichen Thatsachen von einem allmächtigen, persönlichen Schöpfer gewirkt wären, würde für sie keine Nothwendigkeit besitzen, da er offenbar am letzten Ende auf das teleologische Argument herauskäme.

Wer das hier nur kurz Dargestellte durchdenken will, wird in ihm die letzten entscheidenden Gründe finden, aus denen hervorgeht, dass unsre Behauptung, es gäbe kein Wissen von den göttlichen Dingen, nicht bloss das Bekenntniss einer subjectiven Unwissenheit ist, sondern dass sie objective Bedeutung für das menschliche Wissen überhaupt hat. Wir können uns daher dreist

anheischig machen, jeder Speculation über göttliche Dinge nachzuweisen, dass sie falsch ist und nie das Ziel erreicht: von dem Begriffe eines persönlichen Weltschöpfers eine solche Erkenntniss zu geben, deren Gegentheil unmöglich sei und die selbst in widerspruchsfreien Begriffen bestände.

Wenn es nun hiernach völlig unmöglich ist, von den Anfängen aus, auf denen allein ein wirkliches Wissen sich erbauen kann, zu einem Wissen von den göttlichen Dingen zu gelangen, und das menschliche Wissen also nur im strengen Sinne Weltweisheit, niemals Theosophie sein kann, so könnte man dagegen etwa den Gedanken fassen, ob nicht, die Wahrheit des christlichen Glaubens vorausgesetzt, eine Speculation möglich sei, die gleichsam von oben anfangend und von Gott zur Welt herabsteigend in einem nothwendigen Gedankengange zuletzt auf dieselben Resultate führte, bis zu welchen die weltliche Metaphysik auf ihrem von unten anfangenden Wege gelangt, wo denn die Uebereinstimmung des auf so gänzlich verschiedenem Wege Gefundenen die Wahrheit sowohl des Glaubens als auch des weltlichen Wissens bestätigen würde. Dieser Gedanke einer möglichen christlichen Metaphysik muss allerdings dem gläubigen Christen plausibel erscheinen, da er ja nicht anders kann, als von der Wahrheit seines Glaubens überzeugt sein; und da die Wahrheit mit sich selbst übereinstimmen muss, so muss auch objectiv der wahre Glaube mit der wahren Metaphysik übereinstimmen, wenn diese Uebereinstimmung auch noch nicht für die menschliche Erkenntniss gefunden ist.

Allein sobald man sich die Sache näher ansieht, so zerrinnt dieser neuerlich vielfach angeregte Gedanke einer christlichen Philosophie wie ein nichtiges Traumbild. Denn abgesehen davon, dass ein Wissen, welches sich auf den Glauben stützen soll, niemals ein wirkliches Wissen werden kann, sondern immer ein Glauben bleibt, da die Folgen niemals einen höheren Grad der Gewissheit erlangen können, als ihre Gründe, so ist es für uns Menschen durchaus unmöglich, die durch die christliche Offenbarung gegebenen Glaubensbegriffe in widerspruchsfreie Begriffe aufzulösen, was doch eben geschehen müsste, wenn wir von ihnen ein wirkliches Wissen erlangen wollten. Denn so lange sie mit den auch in ihnen befindlichen immanenten Widersprüchen behaftet sind, wird zwar nicht ihre Gültigkeit, aber doch ihr Werth als erkannter Begriffe in Abrede gestellt werden müssen.

Nun aber haben wir zu einer solchen Speculation gar keine andern Mittel, als dieselben Denkoperationen und Sätze, welche

die allgemeine abstracte Metaphysik in Bezug auf die weltlichen Gegenstände anwendet. Die Berechtigung aber, die Mittel der Metaphysik zu einer Speculation über göttliche Dinge anzuwenden, muss geradezu geleugnet werden. Der Begriff der göttlichen Persönlichkeit, wie wir ihn nach der christlichen Offenbarung fassen müssen, enthält nemlich offenbar dieselben Widersprüche, welche der Begriff der menschlichen Persönlichkeit enthält. Sollten nun jene auf dieselbe Weise, wie diese, gelöst werden, so würde eben dadurch die göttliche Person nur als ein anderes Exemplar des Begriffs Person betrachtet werden, also der menschlichen Persönlichkeit coordinirt werden. Das geht aber, sobald man dem christlichen Gottesbegriffe treu bleiben will, aus folgendem Grunde nicht an. Es muss anerkannt werden, dass wir Menschen das absolute Wesen der Dinge nicht kennen, eben deshalb sind wir bei unsrer practischen Behandlung der Dinge auf die Empirie beschränkt. Wenn etwa ein Chemiker verschiedene Elemente zusammenbringt und auf einander einwirken lässt, so kann er nicht a priori voraussagen, wie sie sich gegen einander verhalten werden, wenn er es nicht schon erfahren hat; und auch vor den Experimenten gemachte richtige Schlüsse auf ein solches oder anderes Verhalten der Elemente zu einander beruhen immer auf schon gemachten anderweitigen Erfahrungen. Kennte der Chemiker aber die absolute Qualität, nicht bloss die relative, seiner Elemente, so würde er völlig a priori voraussagen können, wie sich dieselben zu einander verhalten würden. Wir Menschen erkennen aber um deswillen nicht die absoluten Qualitäten der Dinge, weil alle unsere Vorstellungen von ihnen eben nur die Relation zwischen unserm absoluten Was und dem ihrigen ausdrücken.

Wenn man nun die göttliche Intelligenz der unsrigen dem Wesen nach gleichartig, wenn auch dem Grade und dem Umfange unendlich überlegen setzen wollte, so würde doch der allem christlichen Glauben widersprechende Satz herauskommen, dass Gott auch erst auf empirischem Wege die Relationen der Dinge zu einander habe kennen lernen müssen, weil auch für ihn das absolute Wesen derselben verborgen sei. Setzt der christliche Glaube dagegen einen solchen Gott, der a priori den Gedanken der Welt und der Dinge in ihr fasst und nicht erst mit der Bildung einer Welt Experimente anstellt, die eben, weil sie bloss erst Experimente sind, auch misslingen können, so ist offenbar, dass der christliche Glaube eine solche Intelligenz, als die göttliche verlangt, die das absolute Was der Dinge kennt. Eine solche Intelligenz aber ist der unsrigen durchaus ungleichartig und übersteigt

alle unsere Begriffe. Daraus aber folgt überhaupt, dass das Verhältniss Gottes zu dem weltlichen Seienden gar nicht nach dem Verhältniss der weltlichen Dinge unter einander beurtheilt werden kann; dass also die Begriffe, welche auf diese Verhältnisse passen, nicht zu einer Speculation über den christlichen Gott angewandt werden können. Da wir nun aber eben keine andern Begriffe haben, unter denen wir das Seiende und Geschehende auffassen, als jene, welche in der allgemeinen Metaphysik zur Untersuchung kommen, so ist damit alle Möglichkeit abgeschnitten, auch vom Standpuncte des Glaubens aus, eine ähnliche Speculation, wie die metaphysische zu unternehmen; eine solche nemlich, die, wie jene, das empirisch Gegebene, so auf ihre Weise den im christlichen Glauben gegebenen Gottesbegriff durch widerspruchsfreie Begriffe erklärte.

Es ist hiemit zunächst nur das Negative dargethan, dass die theoretische Philosophie niemals, nicht bloss als Denkarbeit den Frieden des Glaubens, sondern auch ihrem Inhalte nach die Glaubenswahrheiten selbst darbieten, und dass auch der Glaube seinerseits sich niemals in ein Wissen verwandeln kann. Damit sind einerseits diejenigen widerlegt, welche meinen, durch ihre theoretische Philosophie den christlichen Glauben seinem Inhalte nach a priori produciren oder auch nur reproduciren zu können, andrerseits aber diejenigen, welche noch immerdar eine vergebliche Mühe darauf verwenden, vom christlichen Standpuncte aus vermittelst theoretischer Philosopheme den Glaubensinhalt begreiflich zu machen.

Schon durch dies Negative ist aber ein beträchtlicher Vortheil für den Glauben und näher für das christliche Gemeinschaftsleben gewonnen. Denn es wird dadurch jenem verderblichen Hochmuthe gewehrt, der den Unterschied zwischen einer esoterischen und exoterischen Religion, oder zwischen Wissenden und den bloss Gläubigen einführen will — ein Unterschied, der durch die idealistische Philosophie neuerer Zeit sich wieder hat geltend machen wollen. Ist es dagegen nach unsrer Ansicht unmöglich, den Glauben, wie man sagt, zu einem speculativen Wissen zu erheben, so wird der Philosoph auf gleiche Weise, wie der Nichtphilosoph das demüthige Bekenntniss ablegen, dass er nicht im Schauen, sondern nur im Glauben wandeln könne; seine Religionsbegriffe werden denen der übrigen immer wesentlich gleichartig sein.

Man könnte daraus nun den Schluss ziehen wollen, dass also unsre realistische Philosophie sich ausser allem Verhältnisse

zum Glauben und für ihn völlig überflüssig und unnütz erkläre. Allein das wäre ein gar übereilter Schluss, bei dem man hauptsächlich Folgendes übersähe. Zuerst nemlich bereitet die realistische Metaphysik den Glauben im Gemüthe vor. Obgleich wir nemlich eben die teleologische Ansicht aus dem Bereiche des strengen Wissens haben verweisen müssen, so wird sie doch immer für den natürlichen Glauben eine Hauptstütze sein. Je tiefer jemand die wundervolle Zweckmässigkeit der Mechanismen und Organismen in der Welt durchschaut, desto mehr wird er sich zum Glauben an den weisen und gütigen Schöpfer der Welt getrieben fühlen, auch wenn keine logisch nothwendige Demonstration ihm das Dasein desselben beweist; ebenso wie etwa die Menge und Uebereinstimmung der Zeugen einer historischen Thatsache den Glauben daran verstärkt, wenn auch die Unmöglichkeit des Gegentheils nicht bewiesen werden kann. (Diejenigen, welche einsehen, dass der grösste Theil unsrer Ueberzeugungen, nach denen wir unbedenklich und, wie der Erfolg lehrt, richtig handeln, nur solche Wahrscheinlichkeiten, nicht aber ein strenges Wissen sind, werden sich über jenen Mangel des teleologischen Beweises wenig grämen.) Die Beweiskraft aber dieses teleologischen Arguments wird geschwächt, wenn die ursprüngliche Natur der Dinge es erwarten lässt, dass in ihnen sich eine Zweckmässigkeit offenbare. Alle diejenigen, welche die Natur mit einem ursprünglichen, ihr immanenten Bildungstriebe u. dgl. begaben, arbeiten daher, oft wider ihre Absicht, dem religiösen Glauben entgegen. Verstärkt dagegen wird die Kraft jenes Beweises, wenn die Zweckmässigkeit der Dinge für die Metaphysik ganz unerwartet kommt. Nun aber findet die realistische Metaphysik auf rechtmässigem Wege in demjenigen, was ihr Letztes und Absolutes ist, durchaus gar keinen Grund, zweckmässige Naturformen zu erwarten; vielmehr gewinnt sie die Einsicht, dass eben das wirklich vorhandene bestimmte Verhältniss der realen Elemente der Dinge nur ein einziger unter unzählig vielen andern möglichen Fällen ist. Wenn also grade dieses besondere Verhältniss derselben, das seiner Beschaffenheit nach den Gedanken an einen von einer Intelligenz beabsichtigten Zweck unwillkürlich erweckt, aus dem Bereiche einer unbestimmt mannigfaltigen Möglichkeit zur Wirklichkeit erhoben sich findet, so muss eben dadurch die Kraft jenes Arguments um so viel wachsen, als es unwahrscheinlich wird, dass ein blosser Zufall gerade dieses eigenthümliche Verhältniss der Zweckmässigkeit aus der blossen Möglichkeit hervorgehoben habe.

Jedoch der grösste Dienst, welchen diese realistische Metaphysik dem Glauben leistet, — ohne sich irgendwie zu einer ancilla theologiae machen zu lassen — besteht darin, dass sie den religiösen Glauben von seinem wissenschaftlichen Hauptfeinde, dem Idealismus, befreit, indem sie die Unwahrheit desselben unwiderleglich darthut. Freilich meinen heutiges Tages Viele, dieses Dienstes nicht nöthig zu haben. Für ihre Person haben sie vielleicht Recht; sie fühlen sich durch die Festigkeit ihres Glaubens gegen alle philosophischen Angriffe hinlänglich geschützt. Auch der Idee nach haben sie recht. Der wiedergeborne Christ muss der Idee nach auch in seinem Denken so besonnen gedacht werden, dass er hierin keine voreiligen Schritte thut, und nichts zu wissen wähnt, worüber er sich nicht die genaueste und gewissenhafteste Rechenschaft abgelegt hat. Aber in Hinsicht auf die Entwicklung der menschlichen Cultur im Grossen befinden sie sich in einem grossen und verderblichen Irrthume, wenn sie die Blüthe eines besonnenen und ernsten philosophischen Denkens für überflüssig halten. Würde die jetzt um sich greifende Furcht und Flucht vor aller Philosophie, die allerdings eine natürliche Folge der bisher herrschenden Philosophie ist, so allgemein werden, dass man auf längere Zeit hinaus alles philosophische Studium vernachlässigte, so entstände sicher die Gefahr, dass aus einer solchen barbaries docta über kurz oder lang eine ähnliche falsche Philosophie sich wieder mit Macht erhöbe, wie diejenige, deren Periode wir jetzt hoffentlich hinter uns haben. Denn es ist eine ganz thörichte Einbildung, als ob jene seit Ende vorigen Jahrhunderts zur Mode gewordene Philosophie bloss in einem ungezügelten Hochmuthe, in dem Verlangen nach ungebundener Willkühr, in dem „Subjectivismus“ unsrer Zeit, wie man es nennt, ihre Ursache habe. Sie war eine, wenn auch nicht, wie wir früher gezeigt haben, nothwendige doch natürliche Entwicklungsstufe des noch jugendlichen und unreifen philosophischen Denkens. Denn das idealistische Problem ist ein nothwendiger Durchgangspunct desselben, und es hatte einen grossen Fortschritt gemacht, indem es dasselbe entdeckte und zu bearbeiten anfing. Dass dieses Problem aber nicht sofort allgemein richtig gelöst wurde, dass das Denken sich darin verwickelte, dass weil ein ganz neuer Standpunct gefunden war, nun allerdings eine ziemlich hochmüthige Begeisterung hinzukam, die da wähnte, es seien ihr nun die den früheren Denkern versagten Flügel gegeben, auf welchen sie sich bis zu einem absoluten Wissen von Gott und der Welt hinanschwingen könne — das Alles kann den nicht Wunder nehmen,

der die menschliche Schwachheit kennt. Nachdem nun aber die Unrichtigkeit der Weise, wie die herrschende Philosophie jenes Problem bearbeitet hat, theoretisch und practisch sich immer deutlicher herausgestellt hat, würde es eine unverzeihliche Uebereilung sein, um deswillen, weil ein grossartiger mit der Philosophie angestellter Versuch fehlgeschlagen ist und zu verderblichen Resultaten geführt hat, alle Philosophie verbannen zu wollen. Im Gegentheil muss nun gerade eine ernste, nüchterne und anhaltende Denkarbeit beginnen, um die Rückkehr ähnlicher Vorgänge zu verhüten. Denn man wähne nicht, als ob durch Ungunst der Mächtigen, durch Unterdrückung von Seiten des Staates, durch starres Festhalten an den überlieferten Dogmen, sich das freie philosophische Denken für immer in Fesseln schlagen lasse. Es mag für eine Zeit gelingen, und manche mögen sich mit solchen Palliativmitteln klug dünken. Aber die Begriffe sind mächtiger als die Menschen! Die Geschichte spricht darüber deutlich genug! Was ging denn der verhassten Zeit jenes Rationalismus voran, dem man den heutigen Pantheismus, Atheismus und Revolutionismus als seine nothwendige Folge anfbürdet? Keine andere Zeit, als die einer strengen Orthodoxie. Warum denn haben die damaligen Orthodoxen, die strenger, gläubiger, mächtiger waren, als die unsrigen, dem Einbruche des Rationalismus nicht gewehrt; warum haben sie eine Generation gross gezogen, die ihnen so unähnlich war? Haben sie etwa geschlafen, wie die Leute im Evangelium, als der Feind kam und Unkraut unter den Weizen säete? Das wird man ihnen schwerlich Schuld geben können. Aber sie konnten dem Rationalismus nicht wehren! Wenn eine lange Zeit hindurch sich eine Masse verworrener Gedanken aufgehäuft hat, so wird dadurch immer ein unbehaglicher und peinigender Druck entstehen; es werden sich dann immer Einige erheben, die Licht in das Chaos zu bringen bemüht sind, und die Andern werden ihnen gern folgen, weil auch sie den Druck fühlen und hoffen, durch die Bemühungen jener davon befreit zu werden. Aber wenn vorzugsweise bloss frische, jugendliche Kraft, aber keine Uebung und Disciplin, keine Umsicht und Besonnenheit vorhanden ist, wird es anfangs natürlich sein, dass man nicht sofort die volle ganze Wahrheit findet, sondern nur Wahrheit mit Irrthum vermischt, ja dass man, eben indem man Klarheit sucht, nur noch tiefer in Verwirrung geräth. Aber philosophisches Denken, von dem Ueberlieferten unabhängiges Forschen, wie es auch sein mag, wird immer von neuem sich aus solchen Zeiten entwickeln, wo die Philosophie geschlafen hat. Freilich der Dichter singt: Leicht

bei einander wohnen die Gedanken, doch hart im Raume stossen sich die Sachen! Allein das ist kaum eine halbe Wahrheit. Die Gläubigen erfahren es doch in sich selbst wohl schmerzlich genug, wie hart sich ihre Gedanken stossen, und welchen Schmerz ihnen eben die Gedankenstösse bereiten; darum fliehen sie eben zum Versöhner, dass er ihren Seelen Ruhe gebe. Wie es nun im Ethischen ist, so ist es auch im Theoretischen. Die unverträglichen, widersprechenden Gedanken liegen nicht in allen Köpfen so still, wie sich manche gern einbilden möchten, sondern sie drücken und drängen einander und treiben zu dem Versuche, Ruhe unter ihnen zu schaffen, d. h. zu philosophiren. Denn ohne solche innere Nöthigung würde schwerlich jemand die an sich wenig lockende Gedankenarbeit ernstlich übernehmen. Bei einem gebildeten Volke daher, welches so glücklich begabt ist, dass nicht etwa bloss äussere Religiosität oder weltlicher Glanz ein im Grunde nur auf Irdisches gerichtetes Gemüth übertüncht, sondern welches auch für rein geistige Interessen innerlich frei ist, wird es daher immer der Fall sein, wenn ihm durch Wohlstand und Friede auch äussere Musse gegeben ist, dass das philosophische Denken in ihm eine bedeutende Macht wird. Soll nun etwa ein solches Volk immer wieder von neuem anfangen zu philosophiren, immer wieder die ersten, nothwendig unvollkommenen, Versuche durchmachen, deren Unvollkommenheit eben das Gefährliche für die sittlichen und religiösen Interessen ist? — Das aber kann nicht anders verhütet werden, als wenn diejenigen, von denen die Bildung des Volkes vorzüglich abhängt, fortwährend ein ernstes Studium der Philosophie begünstigen und pflegen. Nur geistige Beschränktheit kann das philosophische Denken überhaupt deshalb verwerfen wollen, weil einzelne Versuche desselben misslungen sind. Die Zukunft wird es hoffentlich empirisch lehren, dass je mehr die ernste Gedankenarbeit gepflegt wird, eben durch dieselbe der menschliche Geist von thörichten und träumerischen Erwartungen ernüchtert wird und in Besonnenheit und Demuth sein Heil da suchen lernt, wo es allein zu finden ist.

Soll aber die Religion diese Dienste von der Philosophie empfangen, so ist es unumgänglich nothwendig, dass diese durchaus frei und unabhängig sich bewegen und gestalten könne. Denn durch solche Forderungen, wie etwa die sind, dass sie aus Gründen, die sich nicht aus ihr selbst mit Nothwendigkeit ergeben, gewisse Grenzen nicht überschreiten dürfe oder gewisse anders woher gegebene Sätze als wahr anerkennen müsse, kurz, dass sie bei einem vorher bestimmten Resultate mit ihren Denkbewegungen

ankommen müsse, würde, wenn sie sich darauf einliesse, sie selbst nur getödtet werden. Sie ist vollständig unfähig, einen durch eine ihr fremde Autorität aufgegebenen Dienst zu verrichten. Denn ihr Wesen besteht allein darin, sich lediglich durch den Inhalt der ihr vorliegenden Begriffe und deren Verhältnisse zu dem, was sie als erkannt und wahr setzt, bestimmen zu lassen. Sobald sie das nicht mehr thäte, würde sie aufhören zu sein. — Auf der andern Seite aber muss, freilich nicht von der Philosophie, wohl aber von den Philosophen mit Recht verlangt werden, dass sie in ihren eigenthümlichen Grenzen bleiben, und nicht absichtlich direct darauf ausgehen, das was sie als Wahrheit gefunden zu haben glauben, sofort auf dem Markte des Lebens geltend zu machen. Jene Forderungen, die sich vor einigen Jahren erhoben, als sei es nun an der Zeit, dass die Philosophie in's Leben eingreife, dass sie practisch werde und die Verhältnisse in Staat und Kirche umgestalte, entsprangen nur aus dem hochmüthigen Wahne, als sei die absolute Wahrheit nun entdeckt und in dem bloss theoretischen Gebiete des Gedankens alle Arbeit schon vollbracht. Solche Anmassungen können nur einer entarteten Philosophie entstammen, aus der der philosophische Geist entflohen ist. Denn die wahre Philosophie schwebt ihrer Natur nach immer in Untersuchung. Der absoluten Sicherheit, die Wahrheit gefunden zu haben, kann man sich nur approximativ annähern, weil die Ueberzeugung nur mit der ungesuchten Willigkeit und Leichtigkeit wachsen kann, mit welcher sich die jedesmaligen neuen Gegenstände der Untersuchung dem früher Gefundenen assimiliren. Das Gebiet aber, auf welchem die philosophische Untersuchung vorzuschreiten hat, ist, trotzdem dass es die göttlichen Dinge nicht mit umfasst, ein unermessliches. Daher kann es der Philosophie nur geziemen, durch allmähliche und unmerkliche Uebergänge auf das wirkliche Leben Einfluss zu gewinnen. Denn falsche Meinungen können nicht mit Gewalt vertrieben werden, sie müssen, — sollen sie wirklich ausgerottet werden, — durch die sich immer weiter verbreitende scharfe und helle Luft eines richtigen Denkens an der Auszehrung sterben.

Für den eigentlichen Zweck dieser Schrift ist in der etwa beendigten Untersuchung erst eine entfernte Vorbereitung gegeben. Weil es nemlich unsere Ueberzeugung ist, dass durch die falschen Einheitsbestrebungen der modernen Philosophie, wie alle Theile derselben, so namentlich die Ethik, auf deren Gebiete die Rechtsphilosophie liegt, verdorben sind, so hielten wir es für zweckmässig zunächst uns dem Idealismus auf seinem

eigentlichen und im Grunde alleinigen Felde, der theoretischen Philosophie entgegenzustellen, und hier nicht allein die Quellen seiner Irrthümer, sondern auch die Nichtigkeit seiner Anmassungen auf dem Gebiete der Religion aufzudecken. Wenn wir nun in letzterer Hinsicht selbst zu dem Resultate gelangt sind, dass zwischen dem eigentlichen Wissen und dem Gebiete des Glaubens eine scharfe Grenze müsse gezogen werden, so wird man doch leicht herausfinden, dass wir damit weder der eigentlichen Theologie, noch auch solchen Darstellungen, wie sich vom Standpuncte des christlichen Glaubens aus etwa eine Rechts- und Staatslehre gestalten müsse, den allgemeinen Character der Wissenschaftlichkeit haben absprechen wollen. Sondern nur dagegen wollen wir streiten, dass nicht solche allerdings höchst nöthige und willkommne Untersuchungen durch Einmischung gänzlich heterogener Dinge verdorben werden. Die Wissenschaftlichkeit der christlichen Theologie und ihrer Anwendungen auf Recht und Staat liegt durchaus gar nicht im Erklären und Begreifen, d. h. im Auflösen der immanenten Widersprüche in den ihr gegebenen Begriffen. Sie besteht deshalb auch nicht in einem nothwendigen Gedankengange der von Gott anhebend zu der Welt und ihren Verhältnissen führte. Aber sie besteht auch nicht darin, und das am allerwenigsten, dass man sich etwa von irgend einer Philosophie einige Sätze borgt — wie etwa den von der intellectuellen Anschauung, — um philosophisch zu erscheinen, und dann nur seine eignen subjectiven Anschauungen erzählt; das ergiebt nur ein widriges Gemisch von bald philosophischen, bald christlichen Sätzen angepassten Meinungen. Die Wissenschaftlichkeit der christlichen Theologie und ihrer Anwendungen besteht dagegen zunächst und allermeist in einer sorgfältigen und genauen Erforschung und Durchdringung des wirklichen Offenbarungsinhalts, aus welcher sich die logische Form der Darstellung des Erforschten von selbst ergeben wird — einem Geschäfte, dessen sich die bisherigen s. g. christlichen Rechts- und Staatslehren fast gänzlich überhoben haben — und sodann in einer ebenso sorgfältigen Anwendung der christlichen Ideen, als der *idealen* Normen für die gegebenen menschlichen Verhältnisse. Bei diesem Geschäfte wird die theoretische Philosophie unmittelbar gar keine Dienste leisten können, sondern nur insofern, als sie eine Geübtheit im vorsichtigen und gewissenhaften Denken giebt und als sie die Wahrheit des christlichen Glaubens durch Vernichtung solcher theoretischer Irrthümer, die ihm entgegenstehen, mittelbar vertheidigen hilft.

Dritter Abschnitt.

Vom Verhältniss der theoretischen zur practischen Philosophie.

Schon aus der eben beendigten Untersuchung wird man es als die allgemeine Maxime unsrer philosophischen Denkweise erkannt haben, dass es vornemlich darauf ankomme, für jede Untersuchung ihren eigentlichen aus der Natur des jedesmaligen Gegenstandes sich ergebenden Anfang zu gewinnen und denselben festzulegen. Denn sobald dies nicht geschieht, wird Alles, was behauptet werden mag, nicht mehr als eine in der Luft schwebende Meinung sein. Der jetzt vielfach beliebten Manier gegenüber, die Resultate einer, wie es gerade kommt, grossartig erhabenen oder lächerlich phantastischen, einer frommen oder unfrommen Weltanschauung ohne Weiteres hinzuschütten, und den Haufen derselben für Philosophie auszugeben, muss die Unerlässlichkeit jener Maxime für Alles, was auf den Namen derselben Anspruch machen will, immer von Neuem wieder hervorgehoben und mit allem Ernste eingeschärft werden.

Derselben gemäss geht jetzt unsere Absicht dahin, nach voraufgeschickter historisch-kritischer Darstellung der Principien der philosophischen Ethik seit Kant, die eigentlichen Anfangspuncte der sittlichen Ueberzeugung aufzufinden und vorzulegen.

Erstes Capitel.

Historisch-kritische Darstellung der ethischen Principien von Kant bis Hegel.

Soweit sich die Kantische Philosophie im Geiste ihres Urhebers ausgebildet hat, scheint ihr theoretischer und ihr prac-

tischer Theil jeder völlig selbständig gegen den andern zu sein. Keiner von beiden lehnt sich an den andern an, um seine Principien aus demselben zu finden. Zwar nennt Kant seine erste ethische Schrift: „Grundlegung zu einer Metaphysik der Sitten“; allein bei ihm ist offenbar diese Bezeichnung nur in der weiteren Bedeutung einer philosophischen Bearbeitung der ethischen Begriffe zu nehmen. Seine ethischen Bestrebungen können aber nur dann richtig gewürdigt werden, wenn man sie nicht in einen a priori construirten Entwicklungsgang der Philosophie einzwängt, sondern darauf achtet, dass es seine ursprüngliche und durchgehende Absicht ist, dem zu seiner Zeit in Philosophie, wie Theologie fast allgemein herrschenden Eudämonismus sich entgegenzustemmen. Diese Absicht aber kann bei ihm nicht aus irgend welchen theoretischen Meinungen, oder aus einer in seinem Geiste schon vorhandenen Weltanschauung, sondern allein aus einem ursprünglich in ihm lebendigen, ernsten, sittlichen Urtheile erklärt werden. Und in dieser Hinsicht wird es immer vergeblich sein, Kants hohen Ruhm schmälern zu wollen.

Freilich wenn man bloss auf die wissenschaftliche Form sieht, in welche er sein sittliches Urtheil einkleiden zu müssen glaubte, so lassen sich viele erhebliche Ausstellungen dagegen machen, ja man kann nachweisen, dass sie eben zum grossen Theile die Schuld trägt, weshalb die von ihm erstrebte Reform der ethischen Wissenschaften nicht gelungen ist. Allein auch in dieser Hinsicht ist nicht zu vergessen, dass eben die besondere Weise, wie er sein sittliches Urtheil wissenschaftlich formulirte, dazu dienen sollte, die Ethik aus dem Kreise des Eudämonismus, der sich immer auf theoretische Gründe stützt, herauszuheben. Aller Eudämonismus nemlich muss seiner Natur nach dasjenige, was geschehen soll, immer bedingt denken durch dasjenige, was wirklich geschieht. Denn die Frage nach dem, was Lust oder Unlust bringt, kann nur durch eine theoretische Kenntniss des Zusammenhangs des fühlenden Subjects mit dem jedesmaligen Zustande der vorhandenen Welt beantwortet werden. Der Eudämonist muss also die „Objecte des Begehrens“ kennen, um nach ihrer Natur sein Wollen und Handeln zu modificiren, damit das gesuchte Resultat, die höchste Lust, herauskomme. Eben deshalb nun verwirft Kant im Gegensatze zum Eudämonismus alle materiellen practischen Principien, und lässt als Bestimmungsgrund des Willens nur ein formelles Princip gelten, damit sich jener arge Feind aller Sittlichkeit nicht wieder einschleichen könne. In der Entwicklung

dieses Gedankens begegneten ihm nun allerdings mehrere folgenreiche Irrthümer. Einmal nemlich hielt er an der namentlich durch die theologische Moral Sitte gewordenen Form einer Pflichtenlehre fest, und liess sich sodann durch den Gedanken leiten, dass jede Wissenschaft Ein oberstes Princip in Form eines Satzes haben müsse, aus dem alle übrigen Sätze abzuleiten seien. Daher suchte er nach einem Gesetze, und zwar nach einem einzigen obersten Gesetze, als dem Princip der Ethik. Weil nun aber ein Gesetz unwillkürlich als der Ausdruck eines Willens gefasst wird, so wurde ihm die practische Vernunft selbst, welche jenes Gesetz geben sollte, zum obersten Begehrungsvermögen oder zu einem Willen. Daher geschah es, dass er nach Verbannung aller Bestimmungsgründe des Willens, die von den Objecten des Begehrens hergenommen sind, den sittlichen Willen durch die blosse Form des Gesetzes bestimmt denken musste. Das ergab denn nothwendig als oberstes practisches Gesetz den an sich leeren Gedanken der Tauglichkeit der Maximen zu einer allgemeinen Gesetzgebung. — Wäre nun ferner dieses Grundgesetz von einem andern Willen als dem eigenen gegeben, so würde nicht es selbst Bestimmungsgrund des Willens gewesen sein, sondern vielmehr der andere Wille, dem sich der eigene Wille aus irgend einem Grunde unterworfen hätte. Weil nun Kant meinte, dass der Grund, aus welchem man sich einem fremden Willen unterwirft, nur in dem Streben nach der eigenen Glückseligkeit liegen könne, so entwickelte sich bei ihm daraus der Gedanke der Autonomie der reinen practischen Vernunft oder des Willens[1]. Indem er also das Gute in die blosse Form eines allgemeingültigen Gesetzes kleidete und als die Quelle desselben den reinen Willen setzte, gab er die Veranlassung, dass seine Nachfolger, obwohl in der Hauptsache von ihm abweichend, diese beiden Stücke beibehielten, und das Gute in das Allgemeine setzten, als Princip aber des Guten eben auch nur den Willen kannten, mochten sie ihn nun allgemeinen, oder objectiven, oder Grund- oder Urwillen, oder sonst wie nennen.

Obwohl nun die Ausführung der Ethik durch diese Fehler schon bei Kant verkümmerte, so blieb bei ihm doch, was sich nicht von allen seinen Nachfolgern sagen lässt, die Reinheit derselben bewahrt, eben weil bei ihm in der That das sittliche Urtheil mit ursprünglicher Energie und in völliger Unabhängig-

[1]) Kritik der pract. Vernunft. Riga 1788. S. 71.

keit von theoretischen Lehrmeinungen lebte. Daher finden sich denn auch häufig die ausdrücklichsten Aussprüche über diese Unabhängigkeit der Ethik. Er will den Grund der Verbindlichkeit des Sittengesetzes nicht in der Natur des Menschen oder den Umständen der Welt, in welche er gesetzt ist, suchen, sondern a priori lediglich in Begriffen der reinen Vernunft [1]). Es ist auch keine theoretische Erkenntniss des menschlichen Willens insbesondere, welche ihm die Grundlage seines Gesetzes darbietet, da er vielmehr umgekehrt vom practischen Gesetze aus auf die Freiheit des menschlichen Willens schliesst [2]). Er leugnet ausdrücklich, dass man es aus vorhergehenden Datis der Vernunft, z. B. dem Bewusstsein der Freiheit herausvernünfteln könne; es dringe sich für sich selbst als synthetischer Satz a priori auf, der auf keiner weder reinen noch empirischen Anschauung gegründet sei [3]).

Allein die Kraft dieser ihrer Tendenz nach vollkommen richtigen Sätze wird von Kant selbst um eines angeblichen Bedürfnisses der menschlichen Vernunft willen, so gut wie gänzlich wieder vernichtet. Denn trotz dem, dass er das Sittengesetz nicht aus vorhergehenden Datis herausvernünfteln will, spricht er dennoch die Erwartung aus, dass man es vielleicht dereinst bis zur Einsicht der Einheit des ganzen reinen Vernunftvermögens (des theoretischen sowohl als practischen) bringen und alles aus Einem Principe ableiten könne; welches das unvermeidliche Bedürfniss der menschlichen Vernunft sei, die nur in einer vollständig systematischen Einheit ihrer Erkenntnisse völlige Zufriedenheit finde [4]).

In diesen Worten hat Kant für seine Nachfolger das Programm ihrer Philosophie geschrieben. Denn er schien in ihnen selbst zu bekennen, dass er nur einzelne Bruchstücke eines Systems aufgestellt habe, deren Zusammenfügung und Ergänzung zu einem

[1]) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Vorrede.

[2]) Krit. d. pract. V. S. 52.

[3]) Krit. d. pract. V. S. 55. Daher tadelt der jüngere Fichte (die philos. Lehren von Recht, Staat und Sitte, Leipz. 1850 S. 31) mit Recht, dass Stahl behaupte, Kant habe den sittlichen Bestimmungsgrund des Willens aus einem theoretischen Principe der reinen Vernunft gefolgert. Stahl's Darstellung der Kantischen Ethik ist überhaupt gänzlich verschroben, weil er den Hauptnerv derselben, den Gegensatz gegen den Eudämonismus so gut wie unberücksichtigt lässt, und sie nur in sein vorhergefasstes Schema der sogenannten abstracten Philosophie hineinzuzwängen sucht. —

[4]) Kr. d. pract. Vernunft. S. 162.

Systeme aus Einem Principe er jüngern und rüstigeren Kräften überlasse. Die nächsten nach ihm gingen daher sofort an diese ihnen von dem Meister selbst gestellte Aufgabe, und brachten dadurch die Ethik in Abhängigkeit von der Metaphysik.

Zuerst machte Reinhold einen schwächlichen Versuch, aus dem Vorstellungsvermögen einen moralischen Trieb zu gewinnen. Jenes nemlich soll bloss der Grund der Möglichkeit der Vorstellungen sein; da nun aber Vorstellungen wirklich sind, so muss das Subject auch einen Grund der Wirklichkeit derselben enthalten, oder eine vorstellende Kraft, die in ihrer Verbindung mit der ursprünglichen Form des Vorstellungsvermögens zum Triebe nach Vorstellung überhaupt wird. Wie nun in der Vorstellung Stoff und Form wesentlich unterschieden sind, so müssen auch in diesem Triebe zwei Triebe unterschieden werden: der nach Stoff und der nach Form. Der Eine hat die Wirklichkeit dessen, was an der Vorstellung gegeben ist, der Andere das, was an ihr hervorgebracht werden muss, zum Objecte. Jener ist daher sinnlich, da er nur durch das Gegeben-werden des sinnlichen Stoffs befriedigt werden kann, und in sofern eigennützig; dieser dagegen intellectuell, da er nur durch blosses Handeln des Subjects auf den Stoff befriedigt werden kann, und in sofern uneigennützig; jener daher der Trieb nach Glückseligkeit, dieser der reine Trieb nach Moralität [1]). — Das gänzlich Nichtige dieser Ableitung der Ethik aus einem theoretischen Gedanken wird man sofort einsehen, wenn man bemerkt, dass diese beiden Triebe, wenn sie überhaupt angenommen werden könnten, nothwendig in jeglicher Vorstellung vereinigt sein müssten; und überhaupt um deswillen schon keinen Unterschied eines guten und bösen Wollens begründen können, weil aus ihnen gar kein Wollen, sondern nur ein Vorstellen folgt, wenn man nicht eben sagen will, dass jedes Vorstellen ein Wollen sei. Frägt man aber, davon abgesehen, weshalb denn das Handeln nach dem Triebe, der auf die Form geht, besser sei als das Handeln nach dem sinnlichen Triebe, so kann consequent nur geantwortet werden: keines ist besser als das andere, sondern beides in seiner Isolirung gleich unmöglich; denn das eine gäbe Stoff ohne Form, das andere Form ohne Stoff. Also wenn überhaupt jene Triebe isolirt gedacht werden und jene Frage erhoben werden könnte, müsste gesagt werden: nach beiden zugleich und zumal muss gehandelt werden; das ergäbe dann auf

[1]) Reinhold, Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens. Prag u. Jena 1789. S. 560 ff.

das Practische angewendet, nicht, wie Reinhold will, eine Unterordnung des sinnlichen Triebes unter den rein vernünftigen, sondern eine unzertrennliche Beiordnung, die etwa in folgender Pflichtformel ihren Ausdruck fände: Suche Glückseligkeit nie ohne Moralität, und suche Moralität nie ohne Glückseligkeit; — eine Formel, die ein Eudämonist sich wohl kann gefallen lassen.

Einen ungleich bedeutenderen und mächtiger wirkenden Versuch, dem Einen Principe auch die Ethik abzugewinnen, machte Fichte, der wie in theoretischer, so auch in practischer Hinsicht der eigentliche Begründer der bis jetzt herrschenden Philosophie ist. Seine Schüler haben ihn freilich oft genug verleugnet, haben auf sein Unternehmen als auf ein höchst untergeordnetes herabgesehen, haben seine Philosophie geschmäht, als die äusserste Spitze des Subjectivismus und als die in Gestalt abstracter Wissenschaft auftretende Revolution; aber was sie eigentlich Philosophisches an Principien und Methode besitzen, das ist Fichte's Eigenthum; bei ihm findet sich daher auch der Schlüssel zum Verständniss der ethischen Bestrebungen in der modernen Philosophie.

Fichte steht mit Kant auf demselben Boden der absoluten Feindschaft gegen allen Eudämonismus und ist ein noch begeisterer und strengerer Prophet der reinen Sittlichkeit und des thatkräftigen Handelns. Sein ursprünglicher Zweck war auch nur, den Kantischen Gedanken wissenschaftliche Form und strenge Begründung zu geben. Wie er nun in diesem Streben auf einen strengen und vollständigen Idealismus gerieth und wie er demselben gemäss nothwendig darauf bestehen musste, dass die gesammte Philosophie nur Ein Princip haben könne, aus welchem ohne Hinzunahme eines Andern, Alles abgeleitet werden müsse, haben wir schon früher nachgewiesen. Von seiner Grundansicht aus konnte er sich daher nicht damit begnügen, nach Kantischer Weise den categorischen Imperativ bloss als ein Factum der reinen Vernunft aufzunehmen, sondern musste denselben aus dem Wesen des Ich als nothwendig zu deduciren suchen. Dadurch geschah es, dass seine practische Philosophie in Abhängigkeit von der theoretischen gerieth und als nothwendige Ergänzung und Vollendung jener auftrat.

Dieser Versuch Fichte's kann als ein maassgebendes Beispiel der Unmöglichkeit, aus einem Sein ein Sollen herauszuklauben, gelten.

Um seine Deduction der Ethik zu verstehen, muss man sich an den Grundsatz seiner ganzen Philosophie erinnern, dass das

Ich, als absolutes, sich allen seinen Bestimmungen nach selbst setzt, dass mithin Alles, was im Ich ist, aus dem Begriffe des Ich abgeleitet werden muss. Nun aber fand sich natürlich, dass in der unbestimmten und ins Unendliche hinausgehenden Thätigkeit, als welche das Ich gedacht werden musste, wenn alles Bestimmte aus ihm erst abgeleitet werden sollte, das Princip ihrer eignen Bestimmtheit nicht liegen könne, wenn nicht gleich anfangs der Widerspruch im Ich zugelassen werden sollte, dass es, obgleich eine untheilbare Einheit, dennoch in ein und derselben Rücksicht unendlich und endlich zugleich, also mit sich selbst entzweit sei. Daher erklärt auch Fichte ausdrücklich, dass die Vorstellung überhaupt auf keine andere Art möglich gedacht werden könne, als durch die Voraussetzung, dass auf die ins Unbestimmte hinausgehende Thätigkeit des Ich ein Anstoss geschehe; demnach also das Ich, als Intelligenz, abhängig sei von einem unbestimmten und bis dahin völlig unbestimmbaren Nicht-Ich [1]). Dabei konnte es aber unmöglich sein Bewenden haben; denn dieses Ergebniss widersprach geradezu dem Hauptsatze vom Ich, dass es allen seinen Bestimmungen nach schlechthin durch sich selbst gesetzt sei. Das absolute und das intelligente Ich waren also auf diesem Puncte einander entgegengesetzt, obgleich sie absolut identisch sein mussten. Deshalb also musste die Abhängigkeit des intelligenten Ich wieder aufgehoben werden. Die Wiederherstellung seiner Absolutheit musste aber eben dadurch geschehen, dass das Ich jenes bis dahin unbekannte Nicht-Ich, dem der Anstoss beigemessen war, durch sich selbst bestimme [2]). Dies ist der Grundgedanke seiner practischen Philosophie; denn: „beides (das subjective und objective) wird als harmonirend angesehen, so, dass das objective aus dem subjectiven, ein Sein aus meinem Begriffe folgen soll: ich wirke. Woher die Annahme einer solchen Harmonie entspringe, hat die practische Philosophie zu untersuchen" [3]). — Hier ist der erste offenbare Fehler der Deduction. Denn sollte die Abhängigkeit des Ich, als Intelligenz, von dem Nicht-Ich wirklich aufgehoben werden, so hatte das Ich dieses Nicht-Ich nicht bloss zu bestimmen, d. h. dem als schon vorhanden gedachten Nicht-Ich irgend welche Bestimmungen zu geben, sondern es hatte dasselbe hervorzubringen. Aber freilich Fichte konnte nur eine blosse Bestimmung des Nicht-Ich gebrauchen, denn als vorstellend sind wir in der That abhängig von

[1]) Fichtes Wissenschaftslehre 2. Aufl. S. 232. — [2]) a. a. O. S. 234.
[3]) Fichtes Sittenlehre 1798. S. II.

einem Nicht-Ich, und als handelnd bringen wir nicht das Nicht-Ich hervor, sondern modificiren es nur.

Abgesehen davon, so war bis dahin noch nicht dargethan, dass dieser Satz von der Bestimmung des Nicht-Ich durch das Ich ein ethischer sei; denn alle ethischen Sätze, wenn sie auch nicht ursprünglich ein Sollen ausdrücken, müssen doch als ein solches gedacht werden können. Wir haben daher noch den merkwürdigen Process nachzusehen, durch welchen aus jenem an sich lediglich theoretischen Gedanken eine sittliche Forderung gewonnen wird. Fichte musste fühlen, dass er mit seinem Ich in einen in Wahrheit unauflöslichen Widerspruch gerathen war; denn, wie man es auch anfangen mag, der Widerspruch bleibt immer in seinem Ich: dass es unendlich und endlich zugleich ist; denn wenn es auch selbst es ist, welches sein Object absolut setzt, so schränkt es sich dadurch doch selbst ein, und eine solche absolute Einschränkung widerspricht seinem unendlichen Wesen. Danach wäre es also unmöglich, dass das Ich sich ein Nicht-Ich entgegensetzte. Aber gerade auf diesem Unmöglichen beruht das Selbstbewusstsein; es muss also dennoch dieses Unmögliche geschehen. Dieser Widerspruch soll nun vermittelst einer ethischen Forderung gelöst werden. Das Ich scheint nemlich nur insofern durch das Object beschränkt zu werden, als dieses ein Anderes ist, ihm entgegensteht; wäre es mit dem Ich identisch oder übereinstimmend, so würde das Ich nicht beschränkt. Nun aber sind das Ich und das Object in der That nicht identisch, also muss, wenn jener Widerspruch gehoben werden soll, ihre Identität gefordert werden: sie sollen schlechthin gleich sein. Daher heisst es: „Sowie das Ich gesetzt ist, ist alle Realität gesetzt, im Ich soll Alles gesetzt sein; das Ich soll schlechthin unabhängig, Alles aber soll von ihm abhängig sein. Also es wird die Uebereinstimmung des Objects mit dem Ich gefordert, und das absolute Ich, gerade um seines absoluten Seins Willen, ist es, welches sie fordert. — Kants kategorischer Imperativ“ [1]).

In dieser Deduction geschieht also das Wunderbare, dass die logische Forderung, welche gleichsam von einem widersprechenden Begriffe an den Denker gestellt wird, nemlich den Widerspruch zu lösen, sich in ein absolutes Sittengesetz verwandelt, welches dem sich selbst widersprechenden Ich für sein Handeln angemuthet wird. Denn das Ich selbst soll nun durch sein pflichtgemässes Handeln jenen Widerspruch lösen, es soll, indem es von

[1]) Fichtes Wissenschaftslehre, 2te Aufl. S. 248.

allem Object unabhängig durchaus selbständig handelt, die Objecte mit sich übereinstimmend machen.

Es kann kaum ein ärgeres quid pro quo geben. Die Ungereimtheit dieser Deduction würde Fichten schwerlich verborgen geblieben sein, wenn er sich bewusst gewesen wäre, dass nicht das Seiende und Geschehende selbst, also auch das Ich nicht, widersprechend sind, sondern dass der Widerspruch lediglich in unsern subjectiven Begriffen vom Seienden und Geschehenden seinen Sitz hat[1]). Wer diese Erkenntniss besitzt, kann unmöglich auf den thörichten Einfall kommen, das sittliche Handeln als die Auflösung eines dem Wesen des Ich immanenten Widerspruchs anzusehen. Aber freilich Fichte musste wohl die Widersprüche nicht in seine subjectiven Gedanken vom Ich, sondern in dieses selbst hinein versetzen, da ihm der Begriff vom Ich, den er hatte, der adäquate Ausdruck des wirklichen Ich war, oder, was dasselbe ist, da ihm sein Erkenntniss- und sein Realprincip zusammenfiel. Er ist darin Hegels Vorgänger, bei dem es offen und mit Bewusstsein ausgesprochen ist, dass der Begriff die Sache selbst, und dass der Widerspruch eben dem, was ist und geschieht, immanent ist. Bei solchen Ansichten kann es dann freilich nicht anders kommen, als dass das sittliche Handeln auch irgend wie als eine Stufe der Auflösung der in dem Seienden vorhandenen Widersprüche betrachtet wird. Aber eben weil in einer solchen Ansicht der Widerspruch die Wurzel alles Lebens und Handelns ist, so darf er auch niemals wirklich verschwinden, weil sonst abso-

[1]) Es liegt hier ein Hauptpunct vor, über welchen man sich zu entscheiden hat, wenn man entweder consequent mit dem Idealismus oder dem Realismus gehen will. Die Entscheidung selbst sollte freilich nicht schwer sein, denn es ist eine einfache Einsicht, dass das Widersprechende sich selbst aufhebt, d. h. gleich Null ist. Etwas, das einen immanenten Widerspruch enthält, kann daher weder sein, noch geschehen. Diese Wahrheit ist scharf und streng festzuhalten, nicht aber abzuschwächen. Der absolute Idealismus lässt zwar auch die Dinge an ihren Widersprüchen zu Grunde gehen, aber erst nachdem sie mit denselben existirt haben. Freilich pflegt man auch sonst zu sagen, dass widersprechende Einrichtungen, Staatsverfassungen u. dergl. an ihren Widersprüchen zu Grunde gehen; allein es ist da kein eigentlicher Widerspruch im strengen Sinne, d. h. kein wirkliches Eins, das dennoch in sich entzweit wäre, sondern nur ein Widerstreit von mehreren Entgegengesetzten, die, so lange ihr Gegensatz nicht sich evolvirt hat, in irgend einer formalen Einheit zusammengefasst sein können, die aber, sobald auf gegebene Veranlassung derselbe wirkend hervortritt, das Band, das sie hielt, zerreissen. Auch in unsern Gedanken geschieht ein Widerspruch nicht wirklich; denn beim Denken eines Widerspruchs ist in Wirklichkeit auch nur ein Widerstreit zweier Gedanken, die aus irgend einem Grunde eins sein sollten, aber nicht können. —

lute Ruhe eintreten würde. Wir werden daher auch bald sehen, dass auch nach der Absicht Fichtes jene absolute Forderung der absoluten Selbstthätigkeit den Widerspruch zwischen dem absoluten und dem intelligenten (empirischen) Ich nicht wirklich aufheben soll.

Wir haben uns bei dieser Darstellung des Hervorgangs der Ethik aus der Wissenschaftslehre absichtlich an die Form gehalten, welche Fichte ihm in der zweiten Auflage der Wissenschaftslehre giebt, und nicht an die etwas weitläufige und verworrene in seiner Sittenlehre, weil jene die der Zeit nach spätere, also voraussetzlich auch nach Fichte's Meinung präcisere ist. Dass sie das sein soll, ergiebt sich auch daraus, dass sie dort der allgemeinen Methode des Systems, das seinen Fortgang überhaupt durch die Lösung der immer neu hervortretenden Widersprüche gewinnt, angemessener ist. Die Deduction in der Sittenlehre ist übrigens von Schleiermacher schon genügend in ihrer Unhaltbarkeit nachgewiesen [1]).

Um die Ueberzeugung zu befestigen, dass aus dem theoretischen Gedanken vom Ich sich kein practisches Gesetz ableiten lässt, wollen wir noch von verschiedenen Seiten her nachweisen, wie sich die Fichtesche Ethik selbst aufhebt.

Sein angebliches practisches Grundgesetz der absoluten Selbstthätigkeit bedeutet offenbar nichts anderes, als dass das empirische Ich, welches sich durch die Objecte beschränkt findet, gleich werden soll dem absoluten Ich, welches eben absolute Selbstthätigkeit ist. Will man sich nun diese Forderung vollzogen denken, so müsste sich das empirische Ich offenbar durch sein sittliches Handeln aller bestimmten Gedanken, Begierden u. dergl. entleeren und eben nichts anderes werden, als ein reines auf sich selbst Handeln; denn das und nichts anderes ist das absolute Ich. Dass ihm diese Consequenz droht, sieht Fichte selbst; er sucht ihr aber dadurch zu entschlüpfen, dass er die Erreichung des sittlichen Ziels ins Unendliche verlegt. „Der reine Trieb, sagt er, geht auf absolute Unabhängigkeit; die Handlung ist ihm angemessen, wenn sie gleichfalls auf dieselbe ausgeht, d. i. in einer Reihe liegt, durch deren Fortsetzung das Ich unabhängig werden müsste. Nun kann das Ich nie unabhängig werden, so lange es Ich sein soll, also liegt der Endzweck des Vernunftwesens nothwendig in der Unendlichkeit, und ist ein zwar nicht zu erreichender, aber ein sol-

[1]) Schleiermacher, Grundlinien zu einer Kritik der bisherigen Sittenlehre. Berlin 1834. S. 22 ff.

cher, dem es sich zufolge seiner geistigen Natur unaufhörlich annähern soll." Das heisst doch aber in diesem Zusammenhange nichts anderes, als: mein sittliches Handeln, wenn es je seinen Endzweck wirklich erreichte, würde mein Ich aufheben. Bin ich aber nicht mehr Ich, so kann ich auch nicht mehr sittlich handeln; um also sittlich handeln zu können, darf ich den Endzweck des sittlichen Handelns gar nicht erreichen wollen; kurz: um sittlich zu handeln, muss ich unsittlich handeln. Offenbar der herbste Widerspruch, in den sich ein Sittengesetz mit sich selbst versetzen kann. Dass Fichte ihn nicht sah, ist wohl daraus zu erklären, dass er meinte, auf diese Weise den Gedanken einer unendlichen Perfectibilität im Sittlichen abgeleitet zu haben.

In der weiteren Ausführung und Anwendung jenes Gesetzes findet Fichte aus der Beschränktheit des empirischen Ich einen Naturtrieb, welcher die Materie des Wollens, und aus dem reinen Wesen des Ich, den reinen Trieb, oder die Tendenz nach absoluter Selbständigkeit, welcher die Form des Wollens giebt. Auf dem Unterschiede dieser beiden Triebe beruht ihm der ganze Gedanke der Sittlichkeit. Denn wäre kein Naturtrieb, so wäre kein wirkliches bestimmtes Wollen, wäre kein reiner Trieb, sondern nur Natur, so würde von einem Sollen gar nicht geredet werden können [1]. Nun aber wirft er selbst die Frage auf: „Mein Trieb, als Naturwesen, meine Tendenz, als reiner Geist, sind es zwei verschiedene Triebe?" und antwortet: „Nein, beides ist vom transcendentalen Gesichtspuncte aus ein und derselbe Urtrieb, der mein Wesen constituirt; nur wird er von verschiedenen Seiten angesehen. — Beide sind in der That Eins, aber darauf, dass sie als verschiedene erscheinen, beruht die ganze Ichheit. Die Grenzscheidung zwischen Beiden ist die Reflexion." — Diese Stelle ist wiederum ein Todesurtheil, das Fichte seiner Ethik spricht. Denn aus ihr geht offenbar hervor, dass die sittliche Betrachtung überhaupt nur auf dem untergeordneten Standpuncte der Erscheinung Gültigkeit hat. Stellt man sich auf den transcendentalen Standpunct, oder sieht man die Sache an, wie sie an sich ist, so verschwindet jene Zweiheit und mit ihr die ganze Rede von der Sittlichkeit; denn dort erkennt man alles Wollen und Handeln, es mag gut oder böse sein, als die Folge ein und desselben Urtriebes; durch die wahre Erkenntniss also wird der Unterschied des Bösen und des Guten aufgehoben. — Wir haben hier den ersten Anfang dessen, was bei Fichte's Nachfolgern immer bestimmter her-

[1]) Fichte's Sittenlehre S. 184 ff.

vortritt, dass nämlich die sittliche Beurtheilung des Wollens und Handelns nur auf einem Standpuncte der noch unvollendeten Erkenntniss stattfindet. Es ist dies aber ein nothwendiges Ergebniss aller Versuche, durch theoretische Philosophie die practische zu begründen. Denn eben weil dies nicht möglich ist, da das Metaphysische und das Ethische völlig disparater Natur sind, so werden diejenigen, welche eigentlich nur Metaphysik kennen, auf dem Standpuncte ihres vollendeten Erkennens eben nichts Ethisches finden können. Es ist das aber ein indirectes Zeugniss für die Wahrheit unsrer Behauptung, dass die Ethik eine selbständige Wissenschaft ist.

Noch ein anderer Punct soll uns zeigen, wie die Consequenz der theoretischen Begründung der Ethik dieselbe wieder aufhebt. „In jedem Momente, sagt Fichte, ist etwas unserer sittlichen Bestimmung angemessen; dasselbe wird zugleich durch den Naturtrieb gefordert: aber es folgt gar nicht, dass Alles, was der letztere fordert, dem ersten gemäss ist. — In jeder möglichen Bestimmung aber treffen beide Triebe zum Theil zusammen. So allein ist Sittlichkeit in der Ausübung möglich." Diese Sätze sollen die Möglichkeit begründen, dass das sittliche Handeln in einer stetigen Reihe das ganze Leben ausfülle. Da nun der Naturtrieb eben das Materielle der Handlung darbieten muss, so muss in diesem stets etwas der sittlichen Forderung Gemässes sein, denn sonst könnte in irgend einem Momente nicht sittlich gehandelt werden. Ob das nun mit der Wirklichkeit stimme oder nicht, wollen wir hier nicht fragen; auch es übergehen, dass Fichte selbst sich hier nicht sicher fühlt, indem er parenthetisch hinzusetzt: „wenn er nur natürlich, und nicht durch eine verdorbene Phantasie verkünstelt ist." Aber worauf es hauptsächlich ankommt: auch das Entgegengesetzte folgt nicht, dass der Naturtrieb etwas fordere, was dem sittlichen Triebe nicht gemäss sei. Warum denn kann nicht Alles, was jener Trieb fordert, eben in der Reihe liegen, durch deren Fortsetzung das Ich unabhängig werden müsste? Beides ist für's Erste gleich gut möglich, so lange kein Entscheidungsgrund aufgestellt ist, welches von dem Naturtriebe Geforderte dem reinen Triebe widerspreche oder nicht. Wonach aber soll das nun beurtheilt werden? Offenbar nur danach, ob eine Handlung dazu tauglich ist, uns von der Natur freier zu machen. Das ist aber eine Beurtheilung der Handlungen nach dem Erfolge, und eine solche, wenn keine wahrhaft sittliche Idee sich hineinmischt, hebt alle Sicherheit des sittlichen Urtheils auf. Denn um eine Handlung nach diesem Criterium zu

verwerfen oder zu wählen, müssten wir alle Folgen derselben bis in die Unendlichkeit sicher voraus sehen können. Da das aber niemand kann, so lässt eine blosse Beurtheilung nach dem Erfolge der unsittlichen Vernünftelei der Begierden Thür und Thor offen. Denn wenn auch irgend eine Handlung uns für den Augenblick in Abhängigkeit von der Natur zu bringen scheint, so können wir gar nicht wissen, ob nicht eben dieser Umstand die Reaction des sittlichen Triebes desto stärker anspannen und uns dadurch zu desto grösserer Freiheit führen wird. Warum soll denn nicht jemand sagen: Wenn ich mich jetzt berausche, wie mein Naturtrieb fordert, so scheint das zwar meine Abhängigkeit zu vermehren, allein ich ahne voraus, dass ich eine solche Reue darüber empfinden werde, die mich zeitlebens von diesem meinem Naturhange befreien wird? — Ein Jeder wird natürlich eine solche Vernünftelei abscheulich finden; aber wenn man kein anderes Princip der Beurtheilung hat, als den Erfolg der Handlungen, so wird man die Verwerfung derselben nicht begründen können. Ueberhaupt aber ergiebt sich die Folge mit Nothwendigkeit, dass, da man den Erfolg seiner Handlungen nicht mit Sicherheit absehen kann, und da der Naturtrieb und der reine Trieb im Grunde ein und derselbe ist, man am klügsten thut, sich seinem Naturtriebe zu überlassen. Denn da der reine Trieb das letzte Ziel des sittlichen Handelns andeutet, der Naturtrieb aber die bestimmten Aufforderungen zum Handeln darbietet, so werden ja wohl eben diese, wenn man ihnen folgt, wegen der ursprünglichen Einheit beider Triebe, von selbst zu dem Ziele führen, welches der reine vorhält! —

Diese nothwendig sich ergebenden Consequenzen sind nun freilich gerade das Gegentheil von dem, was Fichte wollte. Ihm ist die Beurtheilung der Handlungen nach dem Erfolg so verhasst, dass er es geradezu den wahren Atheismus nennt, dass man über die Folgen seiner Handlungen klügelt, und der sittliche Standpunct ist ihm so wenig ein untergeordneter, dass er ihm vielmehr der höchste und allein wahre ist. Aber um so deutlicher tritt das Resultat hervor, dass es nur zum Verderben der Ethik dient, wenn man ihr eine theoretische Grundlage geben will.

Um aber das Verhältniss, in welchem bei Fichte practische und theoretische Philosophie stehen, vollständig aufzuzeigen, müssen wir noch an den Cirkel erinnern, in welchem sich beide bei ihm drehen. Wir haben gezeigt, wie er das oberste Sittengesetz aus dem Wesen des Ich finden will; die Ueberzeugung aber, dass dasjenige, was er als dieses Wesen setzte, es auch in Wahr-

heit sei, beruhte bei ihm im letzten Grunde nicht auf einer theoretischen Erkenntniss, sondern auf seinem sittlichen Interesse. Das erklärt er selbst mehrfach mit deutlichen Worten. Am stärksten in seiner Sittenlehre, wo er sagt: es sei ein Factum des Bewusstseins, dass das Wollen als absolut erscheine, gegen dessen weitere Erklärung, wodurch es aufhöre, als absolut zu erscheinen, kein theoretischer Vernunftgrund sei, wenn auch keiner dafür. „Wenn man sich nun doch entschliesst, diese Erscheinung nicht weiter zu erklären und sie für absolut unerklärbar, d. h. für unsre einige Wahrheit zu halten, nach der alle andere Wahrheit beurtheilt und gerichtet werden müsse — wie denn auf diese Entschliessung unsre ganze Philosophie aufgebaut ist — so geschieht dies nicht zu Folge einer theoretischen Einsicht, sondern zu Folge eines practischen Interesse: ich will selbständig sein, darum halte ich mich dafür" [1]). Man kann dazu bloss einfach sagen: wenn ihm dies practische Interesse, absolut selbständig zu sein, die Grundlage seiner theoretischen Ueberzeugung vom Ich war, so war es höchst überflüssig, das Sittengesetz aus dem Wesen des Ich abzuleiten, denn es stand ja auch ohne diese Deduction schon an und für sich fest. — Wir haben hier aber wiederum ein indirectes Zeugniss für die Unabhängigkeit der Ethik von der Metaphysik. Bei Fichte aber diente dieser Cirkel nur dazu, mit jener auch diese zu verderben. Denn stand ihm das absolut fest, dass die absolute Selbständigkeit das höchste sittliche Ideal war, so musste er allerdings das Ich seinem objectiven Wesen nach, die absolute Tendenz sich selbst absolut ohne allen äussern Antrieb zu bestimmen, sein lassen; so musste auch das ganze Ich absolut sein und absolut sich selbst setzen. Denn ist das Ich irgend wie durch etwas, das es nicht selbst ist, bedingt, so ist jenes absolute Wollen unwiderbringlich verloren. Daher also musste ihm aus sittlichem Interesse sein Idealismus zum festen Standpuncte, zur Wahrheit werden. Und nun half er sich in Bezug auf jenen unbegreiflichen Anstoss damit, dass die ihrer Entstehung nach allerdings unbegreiflichen Schranken, die klare und gewisse Bedeutung hätten, unsere bestimmte Stelle in der moralischen Ordnung der Dinge zu bezeichnen. „Unsre Welt ist das versinnlichte Materiale unsrer Pflicht; dies ist das eigentlich Reelle in den Dingen, der wahre Grundstoff aller Erscheinung. Der Zwang, mit welchem der Glaube an die Realität derselben sich uns aufdringt, ist ein mo-

[1]) Sittenlehre S. 18. vergl. Fichte's Leben und literarischer Briefwechsel Th. 2. S. 103.

ralischer Zwang; der einzige, welcher für das freie Wesen möglich ist"[1]).

Zu solchen gezwungenen Deutungen musste er seine Zuflucht nehmen, weil er eine einzelne, nur wie durch einen Nebel erblickte sittliche Idee, auf seine theoretischen Ueberzeugungen einfliessen liess. Weil ihm Freiheit das Sittengesetz war, so musste nun auch das Wesen des Ich Freiheit sein, und deshalb musste der unvermeidliche Zwang, den das Gegebene uns auferlegt, sich in einen moralischen verwandeln; obgleich es ohne weiteres offenbar ist, dass der Zwang, welchen eine sittliche Idee uns für unser Wollen auferlegt, sich gar nicht mit dem Zwange vergleichen lässt, den jemand empfinden würde, wenn er eben versuchen wollte, dieses Papier schwarz und diese Buchstaben weiss zu sehen.

Fichte's Lehre ist zwar nur ein einzelnes Beispiel von der Unmöglichkeit, der Ethik eine theoretische Grundlage zu geben, allein sie ist die Grundlage des Schellingschen und Hegelschen Systems, und damit das eigentliche Fundament aller Lehren, welche, wenn sie auch in den behaupteten sittlichen und religiösen Resultaten von diesen abweichen, doch in der allgemeinen philosophischen Denkweise sich jenen anschliessen. Man wird daher in allen diesen, welche die ganze Philosophie aus Einem Principe ableiten wollen, die Fichteschen Fehler, wenn auch in modificirter Gestalt wiederholt finden; namentlich jene drei hervorgehobenen Hauptpuncte kommen immer wieder zum Vorschein: dass zum sittlichen Handeln das Unsittliche nothwendig ist, dass die sittliche Beurtheilung nur auf einem untergeordneten Standpuncte Geltung hat, und dass das Sittliche nach dem Erfolge, oder allgemeiner nach der Macht, die etwas hat, beurtheilt wird. —

Durch den absoluten Idealismus ging allerdings in mehrfacher Hinsicht eine bedeutende Aenderung in der Ethik vor. In der bisherigen philosophischen Ethik hatte, wenn auch oft unbewusst, der Geist des Christenthums mitgewirkt, welchem gemäss zuerst und vor allen Dingen nach dem Seelenheile jedes Einzelnen gefragt wird: daher wendete sich die Sittenlehre als Anweisung zum pflichtmässigen Verhalten vorzugsweise an den Einzelnen. In dem pantheistischen Systeme Schelling's und seiner Nachfolger, in welchem man vorzugsweise sich mit der Construction des Universums beschäftigte, und den einzelnen Menschen als eine vorübergehende Modification des Allgemeinen ansah, konnte dem Thun und Lassen des Einzelnen keine

1) Fichte's Leben etc. Th. 2, S. 107.

grosse Bedeutung zugeschrieben werden. Die der Philosophie allein würdige Beschäftigung schien vielmehr die zu sein, die grossen objectiven Formen, in welchen sich die allgemeine Vernunft verwirklicht, aus dem Absoluten abzuleiten oder zu construiren; daher wendet sich jetzt die Untersuchung mehr den sittlichen Gemeinschaften, der Familie, der Kirche, des Staates zu; die früher vorherrschende Form der Pflichtenlehre tritt zurück und macht der Lehre von den Gütern, d. h. von den Werken der allgemeinen Vernunft, Platz. Man könnte dies für einen Fortschritt ansehen, wenn nicht vielmehr nur eine Einseitigkeit die andere verdrängt hätte. Ja, während die frühere Einseitigkeit nur ein Mangel war, der einer Ergänzung bedürfte, so war die neue ein Fehler, welcher der Reinheit und Energie des sittlichen Bewusstseins mit Verderben bedrohte. Denn wenn es auch einen grossartigen Schein hat, sich über „die Einzelheiten und kleinlichen Verworrenheiten des persönlichen Lebens" zur Erkenntniss der grossen und dauernden Werke der allgemeinen Vernunft zu erheben, so bleibt doch die richtige sittliche Führung des Einzellebens das Fundament, auf welchem die Sittlichkeit der Formen der Gesammtheit beruht. Die Anschauung des Christenthums, welche einem jeden Einzelnen einen ewigen Werth beilegt, wird sich nie ohne den grössten Schaden für die richtige Gestaltung der Gesammtheit in den Hintergrund schieben lassen. —

Diese Verachtung des Kleinen, überhaupt die Geringschätzung des Details, welche dem absoluten Idealismus eigen ist, mag allerdings ihre Entschuldigung in der menschlichen Schwäche finden, die gar leicht das Eine über das Andere übersieht, und der es eigen ist, das selbstgefundene Neue höher zu schätzen als das Alte und vielleicht Triviale; aber man muss nur sich nicht einbilden: die Dinge mit dem Auge Gottes zu betrachten, wenn man solcher menschlichen Schwäche nachgiebt. Denn wir Christen wenigstens glauben an einen Gott, der auch über dem Grössten nicht das Kleinste übersieht.

Indessen wäre es gar nicht nothwendig gewesen, dass sich mit dem kühnen Unternehmen, die Welt mit ihren Natur- und Vernunft-Formen aus dem Absoluten zu deduciren, sich eine hochmüthige Geringschätzung dessen, was von jeher vorzugsweise Moral genannt ist, verbunden hätte, wenn nicht eben das grundverderbliche Vorurtheil, Alles aus Einem Principe abzuleiten, nothwendig auf solche Ansichten geführt hätte, die dem unverfälschten sittlichen Urtheile widersprechen, und wenn nicht dadurch bei den Stiftern, wie Anhängern dieser Meinung das sittliche

Urtheil selbst verdorben oder ihm doch wenigstens ein durchaus verfehlter Ausdruck aufgezwängt wäre. Wenn das selbst bei Fichte geschah, welcher doch der eifrigste Verfechter des Primats der practischen Vernunft ist, wie vielmehr ist es bei Andern zu erwarten, bei denen die theoretische Erkenntniss ausgesprochener Massen den Schwerpunct des Gedankenkreises bildet! —

In den einzelnen früheren Aeusserungen über das Ethische, die sich bei Schelling antreffen lassen, ist wesentlich nur ein Nachhall der Fichteschen Lehre enthalten. So tadelt er Kant, dass seine theoretische und practische Philosophie schlechterdings durch kein gemeinschaftliches Princip verbunden sei; lässt die Ethik die Vollendung der theoretischen Philosophie sein, und leitet ausdrücklich das Sittliche aus der theoretischen Kenntniss des Menschen ab: „Gebt dem Menschen das Bewusstsein, dessen was er ist, er wird bald auch lernen, zu sein was er soll" [1]). Aber schon in seinem System des transcendentalen Idealismus beginnt er über Fichte hinauszugehen, wenn auch die allgemeinen Grundgedanken dieselben bleiben. Zwar der problematische Gedanke, der später bei Schleiermacher zu einem leitenden wird, dass wenn das Endliche jemals seine ganze Aufgabe lösen könnte, das Freiheitsgesetz (des Sollens) die Form eines Naturgesetzes (des Seins) erhalten würde [2]), ist noch einfach von Fichte entlehnt; denn das Fichtesche Sittengesetz der absoluten Selbstthätigkeit, welches für das empirische Ich ein Sollen ist, ist eben das Naturgesetz des reinen oder absoluten Ich. — Der Einfluss der veränderten Anschauung vom Absoluten macht sich dagegen in der Hereinziehung der Geschichte in die Ethik bemerklich. Die Geschichte nemlich, welche „als Ganzes eine fortgehende allmählig sich enthüllende Offenbarung des Absoluten" sein soll [3]), ist nach Schelling für die practische Philosophie eben das, was die Natur für die theoretische [4]). Wenn nun nach seinem bekannten Ausspruch: über die Natur philosophiren die Natur schaffen heisst, so wird die practische Philosophie in einer aprioristischen Construction der Geschichte, d. h. in einer Construction der nothwendigen Stufen der Offenbarung des Absoluten (natürlich im Geistigen) bestehen müssen. Den Inhalt derselben würden also freilich nicht die empirischen Facta der Geschichte, sondern die allgemeinen Grundmächte und Grundgestalten bilden, welche das allgemein Wirkende in der empirischen Ge-

1) Schellings ph. Schr. B. 1. Vom Ich. Vorrede X und XV.
2) Syst. des tr. Id. S. 413. — 3) a. a. O. S. 438. — 4) S. 417.

schichte sind; wie etwa Schleiermacher, der auch diesen Gedanken Schellings sich angeeignet hat, sie unter dem Namen der ethischen Güter: Familie, Staat, Gemeinschaft des Wissens, freie Geselligkeit, Kirche, aufführt. Freilich hat dieser nur die eine Hälfte der Schellingschen Ansicht erfasst. Denn seine Ethik ist nicht wirklich geschichtlich, d. h. sie zeigt nicht das fortgehende allmählige Sich enthüllen des Absoluten, sondern führt nur nach einem logischen Schema die allgemeinen Formen auf, welche die Geschichte, in jedem Stadium, wo sie wirklich Geschichte ist, haben muss. Schelling dagegen würde für seine practische Philosophie die Aufweisung der inneren Nothwendigkeit fordern müssen, welcher gemäss das Absolute sich in diesen Formen seinem Wesen immer angemessener offenbare. Daher ist Hegel diesem Gedanken Schellings schon näher getreten, indem er die Sittlichkeit im Fortschritte von der Familie zur bürgerlichen Gesellschaft und endlich zum Staate sich verwirklichen lässt. Er hat sich dabei wenigstens an den Buchstaben Schellings gehalten, dass das einzige Object der Geschichte das allmählige Realisiren der Rechtsverfassung sei[1]).

Diese geschichtliche Ansicht haben wir jetzt näher zu entwickeln und zu prüfen. Nach der Meinung Stahls soll sie als ein grosser Fortschritt der Philosophie zu preisen sein, da man sich durch dieselbe über die frühere Subjectivität erhoben habe. Denn ist die Geschichte mit ihren sittlichen Formen eine Evolution des Absoluten, so erscheint sie nicht mehr als das Werk menschlicher Willkür und Berechnung[2]). Und auch mit der christlichen Ethik scheint jene Ansicht im Einklange zu stehen, sowohl durch ihre Objectivität, da auch das Christenthum das Sittliche als eine über dem Willen der Menschen seiende und durch denselben unveränderliche Norm ansieht, als auch dadurch, dass sie ein wirkliches Werden, ein Fortschreiten anerkennt; denn auch nach der christlichen Ansicht giebt es einen Fortschritt, bis Gott sein wird Alles in Allen. Allein jener Fortschritt in der Annäherung an das Christliche, den die Philosophie durch Schelling gemacht haben soll, ist nur ein oberflächlicher Schein.

Freilich da das Absolute Schellings nicht mehr, wie das Fichtesche, eines jeden eigenes Ich, sondern das Absolute des Universums ist, so ist bei Schelling nicht mehr ausdrücklich

1) Syst. des tr. Id. S. 422.

2) Stahls Rechtsphilosophie 2. Aufl. I. S. 389, 390.

von der Autonomie des menschlichen Willens oder der menschlichen Willkür die Rede, sondern die Redeweise ist verändert. Es heisst jetzt mit Platon: „Sittlichkeit ist gottähnliche Gesinnung", aber ebensowohl mit Fichte: „Erhebung über die Bestimmung durchs Concrete", ja auch mit Kant: „ins Reich des schlechthin Allgemeinen [1])." Denn das ist gerade Fichte's Meinung, dass man sich nicht durch das Concrete, oder wie er sagt, durch den Naturtrieb, der das bestimmte Material der Handlung darbietet, bestimmen lassen soll, sondern durch den reinen Trieb, der die Form darbietet, und zwar nach Kant, die Form der allgemeinen Gesetzlichkeit. Das deutet schon darauf hin, dass hier keine wirkliche Veränderung der ethischen Ansicht vorgegangen ist. Und dass dies wirklich nicht der Fall ist, zeigt sich auch sofort, wenn man näher überlegt, welchen Inhalt die gottähnliche Gesinnung bei Schelling haben kann. Dieser Inhalt muss sich natürlich nach dem Gottesbegriffe richten. Nun ist aber das Schellingsche Absolute, welches er Gott nennt, nur das verallgemeinerte Fichtesche Ich, das durch nichts Anderes bestimmte, absolut sich selbst producirende. Wenn nun dieser Begriff als Vorbild der menschlichen Gesinnung aufgestellt wird, so kommt natürlich nichts Anderes, als das Fichtesche Sittengesetz: handle absolut selbstthätig! wieder zum Vorschein. Ueberhaupt mag hier bemerkt werden, dass der Werth jener Bestimmung: Sittlichkeit sei Gottähnlichkeit, von dem Gottesbegriffe, den jemand hat, abhängt. Ein Verehrer des Mars oder der Venus wird seine Ethik dadurch nicht besonders empfehlen, dass er behauptet, in ihr die gottähnliche Gesinnung darzustellen.

Allein, wenn auch hinsichtlich des Inhalts des Sittengesetzes bei Schelling kein wirklicher Fortschritt zu finden ist, so scheint doch die Geltung desselben eine andere und höhere geworden zu sein. Denn das Sittengesetz erscheint hier nicht mehr, als der Ausfluss des menschlichen Geistes, oder bestimmter, des menschlichen Willens, sondern als die von einem absolut objectivem, allgemeinem, über jeden einzelnen erhabenen Willen gesetzte Norm und Ordnung. Der Standpunct der Subjectivität scheint also überwunden und der der Objectivität erreicht. Zunächst ist jedoch zu sagen, dass auch Kant und Fichte von dem eigentlichen, unsittlichen, Subjectivitätsprincipe nichts wissen. Denn ihre sittliche Anschauung trägt doch wahrlich nicht den Character jener Willkür, die eben das gelten lässt, was das subjective einzelne Ich be-

[1]) Acad. Studium. S. 145.

liebig setzt, und meint, was man selbst beliebig gesetzt habe, könne man auch ebenso beliebig wieder aufheben. Freilich reden sie von der Autonomie des menschlichen Willens, aber dennoch ist ihre Meinung nicht, weil der Mensch autonom sei, so könne sich jeder ein beliebiges Sittengesetz oder auch gar keins machen, sondern sie suchen vielmehr aus ihrem Principe eine bestimmte und unabänderliche Gesetzgebung zu entwickeln, welcher gemäss der Wille handeln müsse, wenn er wirklich autonom oder frei sein und nicht in Heteronomie verfallen wolle, und suchen zu beweisen, dass dies eine für jeden möglichen Willen absolut gültige Gesetzgebung sei. Es ist wohl zu beachten, dass bei Kant das Sittengesetz ein Factum der reinen Vernunft sein soll, und dass Fichte, nicht minder scharf das Reine im Vernunftwesen von der Individualität scheidend, das Sittengesetz eben als Aeusserung und Darstellung dieses Reinen ansieht[1]). Jene also haben ebensowohl in ihrem Sittengesetze eine über dem Willen des empirischen-subjectiven Ich erhabene objective Norm, und Schelling hat in dieser Hinsicht nichts anderes gethan, als dass er die reine Vernunft Kant's und das reine Ich Fichte's apotheosirt — ein sehr wohlfeiler und wenig zu beneidender Ruhm! Aber er erhebt sich damit nicht im mindesten über den früheren Standpunct. Denn wie bei Kant und Fichte die reine Vernunft nur im Menschen ihre Wirklichkeit hat, eben so wohl ist der objective, allgemeine Wille Schelling's an und für sich nur ein Abstractum, das seine Realität erst in den einzelnen Sucjecten findet, die darum, obwohl vom Absoluten abhängig, dennoch „Mitdichter des Ganzen und Selbsterfinder der besondern Rolle sind, die sie spielen“[2]). Wenn daher nach Kant und Fichte der Mensch autonom ist, insofern er der in ihm wohnenden reinen Vernunft sein subjectives Wollen unterwirft, so hat Schelling dieses Princip keinesweges aufgegeben; denn auch nach ihm ist das Absolute das „An sich“ der menschlichen Seele.

Aber in der That hat man Recht, wenn man jene beschuldigt, dass sie kein ethisches Princip haben, welches über dem Willen erhaben sei; nur muss man Schelling in dieses Verdammungsurtheil mit einschliessen. Denn alle drei kennen kein anderes Princip als den Willen selbst; bei Kant ist es die reine practische Vernunft, als das oberste Begehrungsvermögen, bei Fichte das absolute Wollen des reinen Ich, bei Schelling

[1]) Fichte's System der Sittenlehre S. 327.
[2]) Transcend. Id. S. 437.

endlich ist es der objective, allgemeine Wille, von dem das Gesetz ausgeht. Wird nun aber das Widersittliche des Subjectivitätsprincips eben darin gefunden, dass ein Gesetz, welches keinen andern Grund seiner Gültigkeit hat, als dass es von einem Willen ausgeht, auch von diesem Willen wieder aufgehoben werden kann, so stehen in dieser Beziehung, alle diejenigen, welche das Sittliche im Principe als Ausfluss eines Willens, (es sei welcher er wolle) betrachten, auf einer und derselben Linie. Sie haben eben keine Norm des Willens als den Willen selbst; das heisst: gar keine. Denn ist das Wollen selbst das Gesetz, so ist nothwendig, alles was gewollt wird, als Ausfluss des Wollens, dem Gesetze gemäss; damit verschwindet der Unterschied des bösen und guten Wollens, und das Sittengesetz wird ein müssiger, nichtiger Gedanke. Freilich sucht man sich nun durch die Uuterscheidung eines gesetzgebenden und eines gehorchen sollenden Willens zu helfen. Allein wenn man denn nicht stillschweigends den gesetzgebenden Willen als den guten setzt, wozu man aber kein Recht hat, so kann man keinen andern Unterschied jener beiden finden, als die Macht. Denn als Willen sind sie einander gleich; ein Unterschied kann nur dadurch entstehen, dass der eine als der stärkere gesetzt wird, dem dann der schwächere gehorchen soll. Dann wird aber die Macht, als solche, das Gute, und schwach zu sein, ist an sich schon ein Verbrechen. Wir werden auf diesen wichtigen Punct weiterhin noch ausführlicher zurückkommen müssen.

In Bezug auf Schelling soll hier nur noch dies bemerkt werden, dass er jener Consequenz, wonach der einzelne das Princip der Sittlichkeit in der Autonomie seines eignen Willens hat, weil sich der an sich abstracte allgemeine Wille in den Einzelwillen verwirklicht, dadurch vorzubeugen scheint, dass er das Absolute sich schon in den Ideen besondern lässt, und diese Ideen als Urbilder der moralischen Pflicht aufstellt [1]). Ihm tritt also gleichsam zwischen die empirische Welt und das eine einfache Absolute eine Ideen-Welt, welche die eigentlich wahre ist, „wie sie im Absoluten ist", und von der denn die empirische nur das abgefallene Nachbild sein kann. Es kömmt ihm hier sein bekannter Satz zu Hülfe, dass das Endliche zwar seine Möglichkeit im Absoluten, seine Wirklichkeit aber in sich selbst habe. Allein offenbar gewinnt er diesen Ausweg nur auf Kosten seines ganzen Systems. Denn wozu anders wird vom Absoluten, seinen Besonderungen, Selbst-

[1]) Ac. Stud. S. 146. 148.

bejahungen u. dgl. geredet, als um die räthselhafte empirische Wirklichkeit zu begreifen? Hat aber die empirische Welt nur ihre Möglichkeit im Absoluten, und wird ausdrücklich verneint, dass ihre Wirklichkeit aus demselben abzuleiten sei, so wird die ganze Rede vom Absoluten eine müssige und sinnlose, da sie den Zweck, der allein ihr Sinn und Bedeutung geben kann, ausdrücklich nicht haben soll. Das System also wird sich auf diesem Puncte, wo es in zwei gesonderte Welten aus einander fällt, nicht halten können, sondern immer wieder dahin treiben, dass der allgemeine Wille auch in jenen Ideen nur eine abstracte Besonderung erfahren hat, seine wirkliche Existenz aber nur in dem Einzelwillen finden kann; womit denn jene obige Consequenz, dass trotz der scheinbaren Objectivität, dennoch ein jeder in seinem eigenen Willen das Mass und die Norm des Sittlichen zu finden hat, wieder in ihr Recht eintritt. Vergleichen wir nun hiermit die christliche Anschauung, so findet zunächst die durch nichts auszugleichende Differenz statt, dass ihr der Wille Gottes nicht an sich ein abstracter, der seine Wirklichkeit erst im Wollen der Creaturen fände, sondern ein an und für sich selbst wirklicher ist, der vor und über allen Creaturen wirklich will. Deshalb ist hier jene Gefahr wirklich abgeschnitten, dass irgend eine Creatur sagen könne: ihr Wollen, als solches, sei die Verwirklichung des göttlichen Wollens. Sodann aber ist im Christenthume der Wille Gottes nicht etwa als der objectiv allgemeine bestimmt, sondern sofort als der heilige, liebreiche, gerechte, ohne welche Prädicate der Wille Gottes in der christlichen Anschauung gar nicht gedacht werden kann. Daher es denn hier allerdings Sinn hat, zu sagen: dass der göttliche Wille die Norm des menschlichen Willens sei. —

Wir haben zuletzt noch den Werth der gerühmten geschichtlichen Ansicht Schelling's zu besprechen. Müsste ein philosophisches System einen wirklichen Fortschritt, das Werden eines Neuen, verneinen, so würde es sicher ein verkehrtes sein. Das liegt so sehr auf der Hand, dass gewiss kein Philosoph das Vorhandensein eines fortschreitenden Werdens, einer Geschichte, hat leugnen wollen. Es ist deshalb auch nicht zu verwundern, dass Schelling seinem Systeme die Geschichte eingeimpft hat. Aber wenn irgend jemand dazu nicht berechtigt gewesen ist, so ist er es gewesen. Denn das Absolute Schellings kann ebensowenig eine Geschichte haben, als die Substanz Spinoza's. Freilich will er sich gerade durch den Satz von Spinoza unterscheiden, dass Gott ein Leben ist, nicht bloss ein Sein; alles Leben aber

habe ein Schicksal und sei dem Leiden und dem Werden unterworfen [1]). Allein es ist schon eine unberechtigte Usurpation, dass sein Absolutes ein Leben sein soll, da es vielmehr nur ein absolutes Werden ist; denn es ist eben nur der absolute (ursachlose) Process, dass das Eine zu Vielem und das Viele zu Einem wird. Von einem solchen blossen Werden aber bis zum Begriffe des Lebens ist noch ein weiter Schritt. Nun liegt es aber nothwendig in dem Wesen dieses Absoluten, dass Alles, was in ihm wird, zugleich und zumal ewig werden muss, weil eins die nothwendige Bedingung des Andern ist; sowie daher eins gesetzt ist, muss nothwendig auch das Andere mitgesetzt sein, weil jenes ohne dieses gar nicht gesetzt sein könnte. Wir wollen das der Deutlichkeit halber an einem eben hierher gehörenden Beispiele aus Schelling selbst erläutern. „Jedes Wesen, sagt er, kann nur in seinem Gegentheile offenbar werden, Liebe nur in Hass, Einheit in Streit. Wäre keine Zertrennung der Principien, so könnte die Einheit ihre Allmacht nicht erweisen; wäre nicht Zwietracht, so könnte die Liebe nicht wirklich werden [2])." Die Sätze müssen, dem ersten allgemeinen Satze gemäss, auch umgekehrt werden: Hass kann nur in Liebe offenbar werden — wäre nicht Liebe, so könnte die Zwietracht nicht wirklich werden. Das Wirklichwerden des Guten also setzt das Böse voraus, und umgekehrt. Wie soll nun danach ein wirklicher Fortschritt etwa vom Bösen zum Guten, von Rohheit zu Cultur oder von Finsterniss zu Licht möglich sein? Denn verschwände das Böse, so hörte auch die Wirklichkeit des Guten auf, weil der zu seiner Wirklichkeit nothwendige Gegensatz fehlte. Es muss also jedes Mal so viel Böses wieder erzeugt werden, als Gutes erzeugt ist. Damit aber steht das Absolute auf jeder Stufe seiner Entwickelung, wenn davon noch geredet werden kann, im Ganzen betrachtet, auf demselben Puncte, auf welchem es auf allen vorhergehenden stand. Denn auf allen muss sich dasselbe Quantum von Böse und Gut vorfinden, es kann aber niemals etwa des Guten mehr und des Bösen weniger werden, weil dann der Ueberschuss des Guten keinen Gegensatz fände, der doch zu seiner Verwirklichung nothwendig sein soll. Scheint es daher auch, dass in irgend einer besonderen Reihe des Werdens die Geschichte einen Fortschritt von Finsterniss zu Licht gemacht habe, so ist, der Consequenz gemäss, sicher, dass in einer andern Reihe ein ebenso grosser Rückschritt geschehen ist. Und weil das Ganze nicht fortschreiten kann, so kann der Fortschritt eben auch nur in

[1]) Philos. Schriften. Bd. 1. S. 493. — [2]) a. a. O. S. 452.

einzelnen Reihen des Geschehens stattfinden; für die aber, eben weil sie nur einzelne, also endliche, sind, auch die Zeit kommen muss, wo ihr Fortschritt aufhört und das Zurücksinken beginnt; denn das Endliche muss eben an seiner Endlichkeit zu Grunde gehen. — Das ist die consequente Ansicht des absoluten Idealismus.

Schelling macht nun auch nirgends Anstalt, das Allmählige der Enthüllung seines Absoluten aus dem Begriffe desselben zu entwickeln, sondern er nimmt die Geschichte nur empirisch auf. „Alle Geburt, sagt er, ist Geburt aus Dunkel ans Licht; das Saamenkorn muss in die Erde versenkt werden, ... der Mensch wird im Mutterleibe gebildet, und aus dem Dunkeln des Verstandlosen erwachsen erst die lichten Gedanken. So also müssen wir die ursprüngliche Sehnsucht uns vorstellen [1])" u. s. w. Weil also, schliesst er, die Erfahrung zeigt, dass erst das Dunkle, dann das Lichte ist, so müssen wir uns danach auch die ursprüngliche Sehnsucht des Einen, sich selbst zu gebären, vorstellen. Das ist ein ebenso schlechter Empirismus, wie der des Spinoza, der auch also schloss: Weil es ausgedehnte Dinge und denkende Dinge giebt, so müssen der absoluten Substanz die Attribute der Ausdehnung und des Denkens zukommen. Nun ist es zwar an sich durchaus kein Tadel, wenn man bekennt, nicht allein die factische Geschichte, sondern auch überhaupt den Umstand, dass es eine Geschichte giebt, nicht a priori deduciren zu können; allein für das System des absoluten Idealismus ist es der schärfste Tadel, da dieser, wenn er überhaupt etwas sein will, zu einer solchen Deduction verpflichtet ist.

Allein möchte es auch aus dem Principe des absoluten Idealismus folgen, oder auch nur sich damit vereinigen lassen, dass der Gott, welcher sich anfangs nur nach seiner Natur und nicht nach seinem Herzen oder der Liebe bewegte, sich im Fortgange der Geschichte „allmählig" enthüllte, so wäre durch eine solche Ansicht weder eine Annäherung an das Christliche geschehen, noch für die Ethik das Mindeste gewonnen. Denn im Christenthume ist nicht die allmählige Entwickelung der Welt und des menschlichen Geistes die Geschichte Gottes selbst, sondern dieser, als der ewig bewusste, unveränderliche hat gar keine Geschichte; er wird nicht, sondern er ist, und nur die Welt wird durch ihn so entwickelt, dass sie endlich vollkommen die Wohnung Gottes im Geiste wird. Es findet

[1]) Philos. Schriften. Bd. 1. S. 433.

also hier keine Annäherung an das Christliche statt, so dass etwa das Christenthum einer irrationalen Grösse zu vergleichen wäre, zu der das philosophisch Gefundene die Approximation bildete, sondern es ist hier ein diametraler Gegensatz, denn wer einen geschichtlich werdenden Gott setzt, muss den ewig unveränderlichen leugnen, und wer diesen leugnet, kann sich nur dadurch dem Christlichen anzunähern suchen, dass er es entstellt.

Für die Ethik insbesondere aber ist mit jener Ansicht gar nichts gewonnen; denn, wie wir bald sehen werden, weiss sie in ihren Principien gar nichts von dem wirklich Geschehenden, und kann nichts davon wissen, da dieses nicht der Massstab des Guten und des Bösen sein kann. Es liesse sich nemlich, wenn nicht schon unbewusst wirklich ethische Principien hineingemischt werden, dem blossen Gedanken der Geschichte keine andern Unterschiede abgewinnen, als entweder die des Gewordenen oder noch nicht Gewordenen. Und wer möchte sagen, das Gewordene sei das Gute, das noch nicht Gewordene das Böse oder umgekehrt? oder der des Werdens und Nichtwerdens — wo denn etwa das Werden selbst das Gute, das Nichtwerden das Böse wäre? Doch diese ganze Frage nach dem begriffsmässigen Unterschiede des Guten und des Bösen gehört eigentlich gar nicht in den Gedankenkreis des Schellingschen Systems; wie eben aus jenem Satze erhellt, dass die Geschichte für die Ethik dasselbe sei, was die Natur für die theoretische Philosophie. Dieser nemlich ist die Natur das zu erklärende Object, d. h. sie sucht zu erkennen, wie die gegebene Natur möglich sei. Danach müsste der Gegenstand der Ethik auch die Frage sein: wie die gegebene Geschichte des menschlichen Geschlechts möglich sei. Das ist aber offenbar nur eine theoretische Frage, die sich von jener nur durch den verschiedenen Gegenstand der Untersuchung unterscheidet, nicht aber durch den Zweck der Untersuchung. Wie nun die Naturphilosophie, als solche, kein Auge hat für das Schöne und Hässliche der gegebenen Naturformen, und über sie weder Lob noch Tadel auszusprechen hat, da ihr Geschäft nur darin besteht, das Vorhandene, es mag gefallen oder nicht, zu begreifen, so müsste auch jene Ethik kein Auge haben für das Gute und Böse, da sie nur den Zweck haben dürfte, alles Geschehen im menschlichen Geiste, es möge gelobt oder getadelt werden, nach seinen Entstehungs- und Wirkungsgesetzen zu begreifen. Eine solche sogenannte Ethik wäre daher nur eine auf das gesammte menschliche Geschlecht angewandte Psychologie. Wollte sie aber,

als ein Beiwerk, auch Lob und Tadel in sich aufnehmen, so könnte sie die Principien dazu nicht aus sich selbst hernehmen, sondern müsste sie aus einer ganz heterogenen Wissenschaft entlehnen.

Wir können jetzt noch mit Kurzem nachweisen, wie auch im Schelling'schen Systeme die Ethik an denselben Klippen scheitern muss, woran die Fichte'sche zu Grunde ging. Auch bei ihm muss das Unsittliche zum Sittlichen nothwendig sein. Er sagt nicht allein, dass das Böse zur Offenbarung Gottes nothwendig sei, wie wir schon gesehen haben, weil ohne Hass keine Liebe wirklich werde, sondern auch, dass zwar die Geschichte eine allmählig sich enthüllende Offenbarung des Absoluten sei, aber nie eine ganz geschehene, weil es sonst um die Erscheinung der Freiheit geschehen sei[1]). Denn wäre das Absolute vollständig durch die Geschichte enthüllt, so wäre der Zweck derselben erreicht und sie also zu Ende, folglich gäbe es denn auch kein freies Handeln mehr und somit auch kein sittliches. Darum darf bei Schelling die Geschichte ebenso wenig ihren höchsten Zweck erreichen, wie bei Fichte das Individuum. Was Fichte von dem Einzelnen sagt, hat Schelling dem Charakter seines Systems gemäss nur auf das Ganze des menschlichen Geschlechts übertragen. — Ebenso kann bei ihm die ethische Betrachtung nur eine untergeordnete sein, die auf dem höchsten Standpuncte des Systems verschwinden muss. Zwar leugnet Schelling, dass er eine absolute Identität des Guten und Bösen lehre[2]), da Gutes und Böses keinen ursprünglichen Gegensatz bildeten, sondern das Böse erst im Gegensatz mit der absoluten Identität, dem Geiste der Liebe, erscheinen könne. Allein, da er ebensowohl lehrt, dass die Liebe nur im Gegensatze zum Hasse wirklich werden könne, so ist in der absoluten Identität auch das Gute nicht wirklich, sondern nur möglich, ebenso wie in ihr das Böse nur möglich ist; d. h. aber eben: der absolute Standpunct ist der der Indifferenz gegen Gut und Böse. Es ist in beidem nur ein und dasselbe Wesen wirkend, wie auch bei Fichte der Eine Urtrieb Alles wirkte. Wer also die Nichtigkeit aller endlichen Gegensätze erkennend, sich zum intellectuellen Anschauen des Absoluten erhebt, der schaut weder Böses noch Gutes, sondern in Allem nur das einfache Leben des Absoluten selbst, jenen ewigen Process, in welchem das Eine zu Vielem und

[1]) System des transcend. Id. S. 436 ff.

[2]) Philos. Schriften B. I. S. 501.

zugleich das Viele zu Einem wird. — Fragen wir endlich dieses System nach dem Criterium des Guten und Bösen, so antwortet es, das Verharren im Eigenwillen, in der Selbstsucht sei das Böse, das Aufgeben desselben und das Eingehn in den allgemeinen Willen oder die Liebe, sei das Gute. Man könnte sich freuen, hier dem Worte der Liebe zu begegnen, wenn man nicht vielmehr bedauern müsste, dass in ihr weiter nichts sein soll, als ein Universalwillen. Erinnert man sich aber des Ursprungs der Schellingschen Lehre, so wird man in diesem Universalwillen leicht den auf das Universum übertragenen reinen Trieb des Ficheschen Ich wiedererkennen, der, da er dem Handeln die reine Vernunftform, die nur Eine sein kann, geben soll, in Allen ein und derselbe, also ein Universalwille sein muss; in dem Particularwillen begegnen wir deshalb auch nur dem Naturtriebe Fichte's, welcher den mannigfaltigen Stoff des Handelns darbietet, als Wille daher ein mannigfaltiges und darum in Jedem eigenthümliches, besonderes Wollen sein muss. Wie nun nach Kant das eigentlich Böse darin besteht, dass die Triebfeder des moralischen Gesetzes der der Selbstliebe, und nach Fichte, dass der reine Trieb dem Naturtriebe untergeordnet wird, so kehrt diese Vorstellung auch bei Schelling nur unter verändertem Namen wieder: in der verkehrten Ordnung, dass der Particularwille anstatt des universalen zum normirenden gemacht wird, besteht das Böse. Hier tritt es aber nur um so deutlicher hervor, dass der letzte und eigentliche Unterschied des Guten und des Bösen nur in der Macht des Willens gefunden wird. Denn wenn von zwei Willen der eine nur dadurch charakterisirt ist, dass er der universelle, der andere aber nur dadurch, dass er der particulare sei, und nun gefragt wird, warum dieser sich jenem unterordnen solle, so wird man schwerlich eine andere Antwort finden, als weil der Universalwille seiner Natur nach der mächtigere ist.

Die Nachfolger Fichte's und Schelling's, Schleiermacher und Hegel, haben in ihrer ethischen Wissenschaft die von jenen empfangenen Grundgedanken, jeder in eigenthümlicher Weise, systematisch ausgearbeitet, aber im Principe verlassen sie in keiner Weise den von ihren Vorgängern eingenommenen Standpunct der ethischen Betrachtung. Während daher in einer ausführlichen Geschichte der philosophischen Ethik ihre Arbeiten einer eingehenderen Darstellung und Prüfung, als sie namentlich Schelling verdient, gewürdigt werden müssten, wird es zu unserm gegenwärtigen Zwecke, die Unmöglichkeit einer theoreti-

schen Begründung der Ethik historisch aufzuzeigen, schon genügen, wenn wir bei ihnen das Vorhandensein jener oben erwähnten Grundfehler in der Kürze nachweisen.

Indem Schleiermacher die Ethik aus dem „höchsten Wissen, welches der schlechthin einfache Ausdruck des ihm gleichen höchsten Seins ist“ — also der Schellingschen Identität des Idealen und Realen — abzuleiten versucht[1], ergeben sich ihm zwei Hauptwissenschaften: Physik und Ethik. Die erste setzt als thätiges Princip das Reale (das dingliche Sein, die Natur) und erkennt, wie die Natur Vernunft — das Reale ideal — wird; die zweite setzt als thätiges Princip die Vernunft, und erkennt, wie die Vernunft Natur wird, oder: wie das Handeln der Vernunft Einheit von Vernunft und Natur hervorbringt. Eben deshalb sind diese beiden Wissenschaften in ihrer Sonderung unvollkommen. Denn weil im Absoluten Reales und Ideales eins ist, würde eine absolute Erkenntniss einsehen, wie dasselbe, was That der Vernunft ist, auch Werk der Natur ist; und damit den Unterschied von Physik und Ethik aufheben. Daraus ergiebt sich: dass die ethische Betrachtung, als solche, nur ein Exponent der menschlichen Unwissenheit ist, folglich nur ein untergeordneter Standpunct, welcher mit der vollkommner werdenden Erkenntniss in gleichem Grade verschwinden muss. Ferner: dass „alles ethische Wissen Ausdruck des nie vollendeten Naturwerdens der Vernunft“ sein muss. Denn wäre die Einheit von Vernunft und Natur durch das Handeln jener vollständig realisirt, so würde sich eben dieses Handeln durch Erreichung seines Zwecks aufheben. Damit also die Vernunft handeln könne, muss immer ein Rest nicht mit der Vernunft geeinigter Natur übrig bleiben. Da nun das Handeln der Vernunft auf die Natur das sittliche Handeln ist, der Rest der mit der Vernunft noch nicht geeinigten Natur aber das Unsittliche ist, so darf das ethische Handeln das Unsittliche nie ganz aufheben, und nicht einmal auf eine solche gänzliche Aufhebung ausgehen, weil es sonst sich seine eigne Möglichkeit abschneiden würde. Das Gute setzt also zu seinem Dasein nothwendig das Böse voraus. Ist nun endlich das Gute das Geeinigtsein der Vernunft mit der Natur durch die That der ersteren, so wird das Gute eben durch die Macht charakterisirt, welche die Vernunft zur Ueberwältigung der Naturmasse gehabt hat. Eine Handlung der Vernunft kann also nur danach geschätzt werden, wieviel oder wenig sie im Stande gewesen ist, die Natur mit sich

[1]) Schleiermacher, System der Sittenlehre, S. 19 ff.

zu einigen. Daher erklärt Schleiermacher auch offen: „Geht eine Handlung vom Zweckbegriff aus, so kann sie auch nur danach geschätzt werden, wieviel oder wie wenig jener Begriff durch sie seinen Gegenstand erreicht hat.“ [1])

Mit gleicher Deutlichkeit treten dieselben Grundfehler bei Hegel hervor. Sein System kennt nur Eine Begriffsreihe, in welcher sich vom reinen Sein an, welches dem reinen Nichts gleich ist, bis zum absoluten Geiste, welcher die concrete Totalität ist, jeder folgende Begriff aus dem vorhergehenden durch dessen immanenten Widerspruch entwickelt. Diese Begriffsreihe aber ist die Darstellung des Wirklichen; denn die Philosophie hat das Wirkliche und nur dieses zu begreifen. „Diese (die philosophische Wissenschaft) sagt Hegel, hat es nur mit der Idee zu thun, welche nicht so ohnmächtig ist, nur zu sollen, und nicht wirklich zu sein“ [2]). Demgemäss kann die Ethik in diesem Systeme nicht einen in Bezug auf das wirkliche Handeln normativen oder vorbildlichen Charakter haben, sondern nur eine Darstellung oder Erzählung des wirklichen Handelns sein; und der ideale Charakter derselben wird ihr nur dadurch scheinbar gewahrt, dass Hegel einen Unterschied zwischen der Wirklichkeit und der Erscheinung anbringt. Wirklich ist ihm nur dasjenige, was seinen Begriffen entspricht („Wirklichkeit ist die Einheit des Wesens und der Existenz“), und dieses ist ihm nur die ewige Selbstbewegung der Allgemeinbegriffe. Was man dagegen im gewöhnlichen Leben das Wirkliche nennt, „der unendliche Reichthum von Formen, Erscheinungen und Gestalten der äusseren Existenz“ ist ihm vielmehr das Unwirkliche, nur „die bunte Hülle, mit welcher sich der Kern umgiebt“; denn es ist die Ohnmacht der Natur, den Begriff nicht festhalten zu können.

Hieraus folgt aber, dass die ethischen Begriffe den übrigen, theoretischen, gleichartig sind. Sie sind nur in demselben Sinne vorbildlich für das Handeln, wie die theoretischen Begriffe vorbildlich sind für das natürliche Geschehen; d. h. aber in Wahrheit, sie drücken nur das Allgemeine aus, welches sich im Handeln findet, dem aber das im gewöhnlichen Sinne s. g. wirkliche Handeln nie entsprechen kann, weil es eben die Natur des End-

[1]) Schleierm. Phil. u. verm. Schr. B. 2. S. 452. Ausführlichere Beurtheilungen der Schleiermacherschen Ethik siehe bei Hartenstein: Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften S. 10 ff. — De ethices a Schleiermachero propositae fundamento. Part. I. et II., auch bei Thilo: die Wissenschaftlichkeit der modernen speculativen Theologie. S. 196 ff.

[2]) Encyclopädie, 2. Ausgabe §. 6.

lichen ist, seinem Begriffe nicht zu entsprechen. Damit aber verschwindet wieder jener Schein der Vorbildlichkeit, und eine ethische Beurtheilung des Handelns mit dem Anspruche, dass sich dieses nach seinem Vorbilde richte, kann in solcher Ansicht der Dinge gar keinen Platz finden. Denn einerseits verwirklicht sich die Idee ohne sie in jedem Handeln, — das was sein soll, ist schon vorhanden — andrerseits aber kann kein bestimmtes, besondres Handeln der Idee adäquat sein — es scheint also unvernünftig zu sein, eine solche Forderung an dasselbe zu stellen. Deshalb verweist Hegel auch den Verstand mit seinem Sollen geradezu aus der Wissenschaft.

Es folgt ferner, dass jeder ethische Begriff sein eignes Gegentheil an sich haben muss. Denn da der jedem Begriffe immanente Widerspruch das Bewegende jener Begriffsreihe ist, aus welcher das speculative Wissen besteht, so kann in dieselbe ein widerspruchsloser Begriff nicht aufgenommen werden, weil bei ihm der Faden der Speculation abreissen würde. Daher muss das Gute das Böse, das Recht das Unrecht, die Wahrheit den Irrthum, die Ehrlichkeit die Verstellung in sich haben, und umgekehrt. Aus diesem Grunde sieht sich denn auch Hegel gezwungen, namentlich in seiner Phänomenologie, die ethischen Begriffe zu carrikiren, um eben ihr Gegentheil an ihnen aufweisen zu können.

Endlich aber folgt, dass das letzte Criterium des Vorziehens und Verwerfens die Grösse, die Macht ist. In jener Begriffsreihe nemlich, welche sich vom ärmsten Begriffe, dem reinen Sein, bis zur absoluten Totalität fortbewegt, nimmt jeder folgende Begriff den früheren in sich auf, und conservirt ihn in sich; jeder folgende ist also reicher, grösser, mächtiger als der frühere. Der Stufengang der Speculation ist zugleich die Scala, an welcher der Werth jedes Begriffs gemessen wird. Nun ist aber die wirkliche Geschichte der Natur und des Menschengeschlechts eben derselbe, nur in Raum und Zeit auseinanderfallende Process, welchen die Philosophie als einen ewigen Process der Idee darstellt. Darum muss die jedesmal gegenwärtige Stufe, welche das Absolute in seiner zeitlichen Entwicklung erreicht hat, besser sein, als die frühere, denn sie ist die reifere und mächtigere. Das Gegenwärtige hat das Vergangene überwunden, wäre es nicht mächtiger, so würde das Vergangene noch gegenwärtig sein. Allgemein ausgedrückt heisst das aber nichts anderes als: was Macht hat, sich als gegenwärtig, als bestehend zu behaupten, ist eben darum das Gute, Vortreffliche, Rechte.

Zweites Capitel.

Die Unabhängigkeit der ethischen Principien von der theoretischen Philosophie.

Die Geschichte der Ethik innerhalb des absoluten Idealismus hat an einer Reihe aufeinanderfolgender Beispiele gezeigt, dass folgerichtig auf ein theoretisches Princip gar keine Ethik gebaut werden kann; dass aber, wenn einem solchen Principe dennoch eine Beurtheilung, ein Vorziehen oder Verwerfen, abgewonnen werden soll, es immer zum Vorschein kommt, dass das Seiende und damit das Mächtige, als solches, für das Vortreffliche ausgegeben wird. Was daher in solchen ethischen Systemen wirklich Ansprechendes und Richtiges enthalten ist, entspringt aus den unwillkürlich hineingemischten echten sittlichen Urtheilen, die freilich in ihnen völlige Fremdlinge sein müssten.

Um aber den Gedanken abzuschneiden, als ob das Misslingen jener auf eine theoretische Grundlage gebauten ethischen Systeme seinen Grund vielleicht nur in der Ungeschicklichkeit ihrer Urheber oder in der Verkehrtheit der theoretischen Grundlage gehabt habe, müssen wir noch die Nothwendigkeit, dass die Ethik von jeder theoretischen Untersuchung unabhängig gestellt werde, durch eine allgemeine Untersuchung der hierher gehörigen Begriffe zu erhärten suchen.

Wir beginnen natürlich mit der Frage nach dem Gegenstande der Ethik. — Im Allgemeinen kann als zugestanden angesehen werden, dass ihr Gegenstand das Gute ist, und im Gegensatze zu demselben: das Böse. Denn auch diejenigen, welche etwa mit Schleiermacher den Unterschied des Guten und Bösen aus der eigentlichen Wissenschaft in eine Critik des empirischen Lebens verweisen, wollen dennoch eben in ihrer ethischen Wissenschaft selbst die Norm für jene Critik bringen; suchen also in ihr in der That das aufzustellen, was sie für das Vernunftgemässe, Vollkommne, Gute, oder wie man sonst sagen will, halten. Ist nun das Gute der Gegenstand der Ethik, so ist offenbar die zuerst zu beantwortende Frage: was das Gute sei? Denn erst nachdem der Begriff desselben gefunden ist, kann weiter gefragt werden nach dem Sein oder nach dem Wirklichwerden des Guten. Denn es ist doch eine einfache und leichte Einsicht, dass man erst den Begriff eines Gegenstandes kennen und durchschauen muss, ehe man über sein Sein oder Geschehen etwas Ge-

gründetes aussagen kann. Eine Wissenschaft also, welche etwa von der Genesis des Guten und des Bösen handelte, wie z. B. die Schelling'sche Abhandlung von der menschlichen Freiheit, würde allerdings mit Recht eine durchaus theoretische Haltung annehmen, aber ihr Gegenstand wäre auch nicht im Grunde der Begriff des Guten selbst, sondern der eines bestimmten Werdens und Geschehens. Sie könnte in ungenauem Sinne daher auch wohl eine ethische genannt werden, weil ethische Begriffe in ihr vorkämen und ihr letztes Interesse ein ethisches wäre, aber ihr eigentliches Geschäft bestände doch nicht darin, den Inhalt der ethischen Begriffe zu untersuchen und zu bestimmen. Ehe dies Letztere aber nicht geschehen wäre, könnte über jenes offenbar nichts Genügendes und Genaues ausgesagt werden.

Es muss daher nothwendig eine solche Wissenschaft geben, welche die ethischen Begriffe selbst, ihrem Inhalte nach, zum eigentlichen Gegenstande ihrer Untersuchung macht, und eben diese wird die Grundwissenschaft für alle Disciplinen sein, welche sich auf das Ethische beziehen.

Was ist denn nun das Gute? Eine vollständige Beantwortung dieser Frage würde eben die ganze Wissenschaft, welche wir im eigentlichen Sinne Ethik nennen, selbst sein. Für unsern jetzigen Zweck, die Unmöglichkeit theoretischer Principien für dieselbe nachzuweisen, genügt die Auffindung der allgemeinern Categorie, unter welche der Begriff des Guten fällt. In dieser Beziehung wird sich nun schwerlich jemand weigern, anzuerkennen, dass wenn er vom Guten und Bösen spricht, er nicht erklären will, wie es möglich sei, dass die gegebenen Erscheinungen gerade so, wie sie gegeben sind, geschehen — was die Tendenz aller theoretischen Wissenschaft ist —, sondern dass er mit jenen Begriffen nur ein Lob oder einen Tadel ausspricht. Gut und Böse sind daher keine Erkenntnissbegriffe, sondern Begriffe der Beurtheilung, eines Vorziehens und Verwerfens. Erklärt jemand z. B. einen Eidbruch für böse, so thut er in diesem Tadel weiter nichts, als dass er ihn als etwas absolut Schändliches und Hässliches verwirft; er sucht aber damit keineswegs nachzuweisen, wie es dahin habe kommen können oder wohl gar müssen, dass jemand seinen Eid gebrochen habe. Lässt er sich dagegen etwa auf eine psychologische Erklärung dieses Vorgangs ein, so ist er damit in einem Geschäfte begriffen, in welchem von jenem Tadel nichts vorkommt, da er dann nur begreifen will, wie jene That möglich gewesen sei. Im gewöhnlichen Laufe des Denkens geschieht es nun allerdings sehr häufig, dass man aus der ethischen sofort in

die theoretische Betrachtungsweise ein und derselben Handlung übergeht; und weil die letztere eine solche Gemüthsstimmung ist, die sich um Lob und Tadel nicht kümmert, so pflegt es bei denen, die nicht geübt sind, den Unterschied beider aufzufassen, zu geschehen, dass sie meinen, durch die Erklärung, wie jemand zu einer bösen That gekommen sei, dieselbe vom sittlichen Tadel zu befreien. Denn weil sie in diesem theoretischen Geschäfte, der Natur der Sache nach, nicht in einer ethischen Betrachtung begriffen sind, so scheint es ihnen, indem aus ihrem Bewusstsein der Tadel schwindet, als ob er von der Handlung selbst hinweg genommen würde. In diesem täglichen Vorgange also liegt schon eine Bestätigung unsrer Ansicht, dass die theoretische und die ethische Betrachtung durchaus *disparater* Natur sind. *In der ethischen Beurtheilung wird nicht erklärt oder das Geschehen begriffen, und in dem theoretischen Erklären kömmt nichts von Lob und Tadel vor.*

Steht das nun fest, so lässt sich leicht einsehen, dass, um es kurz zu sagen, aus einem Sein niemals ein Sollen folge. Der Begriff des Sollens nemlich setzt ein Vorbild des Willens voraus welchem derselbe nicht widersprechen darf, wenn er nicht einem' unwillkürlichen absoluten Verwerfungsurtheile unterliegen soll. Dieser absolute Tadel ist eben das Zwingende in der Pflicht. Sollte nun aus einem Sein ein Sollen folgen, so müsste das Vorbild des Willens deshalb Vorbild sein, weil *es ist*, nicht aber wegen des Inhalts seines Begriffs. Denn wenn im Inhalte des Begriffs das Vorbildliche liegt, so ist es ein Vorbild, auch wenn es nicht als *seiend*, sondern bloss als ein *Bild* betrachtet wird. Soll dagegen daraus, dass dieses oder jenes *ist*, die moralische Nothwendigkeit folgen, dass ein Wollen so oder anders bestimmt werde, so würde jenes nicht wegen des *Inhalts seines Begriffes*, sondern bloss wegen seiner *Existenz* Vorbild sein. Daraus würde sich aber ergeben, dass das Sein selbst das Gute sei, und alles Seiende, deshalb gut, weil es ist. Nimmt man dann das Sein in strengster Bedeutung, so folgt, dass vom Willen das Gutsein gar nicht ausgesagt werden könne, da kein Wille *ist*, sondern nur *geschieht*. Nimmt man dagegen das Sein in weiterem Sinne, in welchem es sich auf alles *Wirkliche* bezieht, so ist jeder Wille, eben deshalb, weil er wirklich ist, gut. In beiden Fällen aber wird die Ethik aufgehoben. Denn im ersten würde eben der *Gegenstand der ethischen Beurtheilung*, das Wollen, im zweiten aber *der Unterschied des Guten und Bösen* in Bezug auf das wirklich vorhandene Wollen, da

dieses eben ohne Unterschied für gut erklärt würde, von der Ethik ausgeschlossen.

Sagte man nun, um dieser Consequenz auszuweichen: Aber nicht das blosse Sein als solches ist der Grund des Lobes, sondern eben diese bestimmte Existenz, weil sie diesen und keinen andern Inhalt hat; und wollte man dennoch nicht anerkennen, dass es bei der ethischen Beurtheilung eben nur auf den Inhalt des Begriffs und nicht auf das Sein desselben ankomme, so müsste man dahin seine Zuflucht nehmen, dass weder der Inhalt des Begriffs allein, noch die blosse Existenz, jedes isolirt, ein Sollen ergäbe, sondern beide in ihrem Zusammen. Allein damit würde offenbar der blosse Begriff, d. h. der Inhalt eines Willens, als solcher für ethisch gleichgültig erklärt. Da nun aber der Inhalt eines Begriffs dadurch nicht verändert und in keiner Weise etwa ergänzt wird, dass ihm das Sein beigelegt wird, sondern er durchaus derselbe bleibt, mag er als wirklich oder bloss als möglich gesetzt werden, so wird er durch seine Existenz auch keinen ethischen Werth erhalten, wenn dennoch nicht in dem blossen Sein die ethische Würde gesucht wird. Jener Consequenz also ist nicht auszuweichen.

Soll nun dennoch eine Ethik auf theoretische Principien gegründet werden, und kann keine Ethik ohne ein Vorziehen und Verwerfen gedacht werden, so wird das nicht anders geschehen können, als dass der Unterschied des Bösen und Guten in einem Gradunterschiede des Seins gesucht wird: Jemehr Existenz etwas hat, desto besser ist es. Dann muss man sich freilich zu dem Absurdum bequemen, dem Einen mehr Sein als dem Andern zuzuschreiben, obgleich der Begriff des Seins und der Wirklichkeit, überhaupt irgend welcher Act des Setzens, gar keinen Quantitätsunterschied zulässt; gewinnt aber mit diesem theoretischen Fehler nichts anderes als einen widersittlichen Maassstab der Beurtheilung. Denn woran anders wollte man den grössern oder geringeren Grad des Seins erkennen, als an der Macht eines wirklichen Gegenstandes, sich in seinem Sein zu behaupten? Dieser Unterschied der Macht ist es auch nur, den man in der That unter jenem absurden Quantitätsunterschiede des Seins denkt. Der Superlativ der Realität wird eben dem Allmächtigen zugeschrieben, und je weniger etwas Macht hat, desto schwächer scheint auch der Grad seiner Existenz zu sein; als wenn ein König eine intensivere Wirklichkeit hätte, als ein Bettler! Sowie also der Begriff des Seins zum ethischen Maassstabe gemacht wird, folgt unausbleiblich, dass je mächtiger desto besser jemand ist. Die sittliche Unerträglichkeit dieses Gedankens kann man sich allerdings damit zu verhüllen

suchen, dass es ja für einen jeden Sittlichen ein Fundamentalglaubenssatz ist, dass das Gute als das Bleibende, Alles Ueberwindende anerkannt wird. Allein man übersehe nicht, dass dort nicht die Macht aus dem Guten, sondern umgekehrt die Güte aus der Macht geschlossen wird; und es ist doch wahrlich ein Unterschied, zu sagen: dies ist gut, darum muss es mächtig sein, oder aber: dies ist mächtig, darum muss es gut sein.

Was wir hier aus den Begriffen selbst allgemein gefolgert haben, ist schon längst bei Spinoza, dem unerreichten Muster an Einfachheit und Consequenz, in der Ansicht (nicht im philosophischen Denken, das vielmehr bei ihm voll von den gröbsten Erschleichungen und Fehlern ist) ausgesprochen. Er gründet seine ethische Ansicht auf das Eine Princip der absoluten Substanz, und findet daher auch, dass Macht und Tugend und Macht und Recht dasselbe sind. Denn natürlich: wenn die absolute Substanz das Princip des Guten sein soll und sie durch weiter nichts charakterisirt ist, als dass sie die absolute Ursache, also die absolute Macht ist, so hat jedes bestimmte Wesen gerade so viel Antheil am Guten und am Rechte, als es Antheil an der Macht jener Substanz hat. Wenn bei den idealistischen Erneuerern des Spinozismus diese Consequenz verhüllter ist und ihre Systeme von wirklich sittlichen Gedanken erfüllter erscheinen, so liegt das einmal überhaupt an dem grösseren Reichthume von Ansichten, der die neuern Systeme bezeichnet, sodann an dem ethischen Zuge, welcher dem modernen Idealismus durch seine Entstehung aus Kant und Fichte eingepflanzt ist, und endlich an dem unwillkürlichen Einflusse des Christenthums, welches bei denen, die sich ihm öffnen, die Entstehung einer so nackt unsittlichen Ansicht, wie sie sich im echten Spinozismus findet, von vornherein unmöglich macht. Daher ist denn auch bei den christlichen Nachfolgern des Spinoza das Bestreben sehr erklärlich, ihm einen christlichen Mantel umzuhängen.

Drittes Capitel.

Von der Unabhängigkeit der philosophischen Ethik vom religiösen Glauben.

Nachdem wir allgemein erwiesen haben, dass die Ethik sich nicht auf theoretische Principien stützen kann, schreiten wir fort zur Untersuchung der uns insbesondere interessirenden Behauptung, dass die Ethik eine religiöse Grundlage haben müsse.

Streng wissenschaftlich lässt sich diese Frage durch eine einfache Subsumtion unter das Vorige erledigen. Bei denen, die im religiösen Glauben die letzte Entscheidung über das, was gut und was böse ist, finden, concentrirt sich zuletzt Alles in den einfachen Satz: dass etwas darum gut ist, weil es der Wille Gottes ist; dieser soll nach ihnen zuerst das Gute bestimmen. Fragt man nun: aus welchem Grunde? so kann zwiefach geantwortet werden: entweder, weil der Wille Gottes überhaupt als die Ursache von Allem, also als der allmächtige gesetzt wird, oder aber man sagt: der Wille Gottes ist als der Wille des vollkommnen Wesens der an sich gute, und darum ist Alles gut, was er gebietet. Im ersten Falle setzt man also offen das Allmächtige, als solches, als das absolut Gute, und muss dann auch nothwendig weiter sagen: Wohlwollen, Gerechtigkeit, Treue, Dankbarkeit u. s. w. sind nicht an sich gut, sondern weil sie zufällig von dem allmächtigen Willen als gut gesetzt sind, der aber ebensowohl ihr Gegentheil: den Hass, die Ungerechtigkeit u. s. w. als das Gute hätte gebieten hönnen. In dem Inhalt dieser Begriffe liegt also nach dieser Ansicht weder etwas lobens- noch tadelnswerthes; an sich indifferent, sind sie beides nur, insofern der absolut mächtige Wille sie dafür erklärt. Diese Ansicht also ist wesentlich dieselbe, wie die eben verworfene, und kann sich von ihr nur durch den frommen Klang ihrer Worte unterscheiden.

Im zweiten Falle setzt man Gott von vornherein als das absolut vollkommene Wesen, und begabt ihn nicht bloss mit Allmacht, sondern mit allen Eigenschaften, die eine Vollkommenheit, also auch mit denen, die ein absolutes Lob ausdrücken, und schliesst nun nicht, dass diese ethischen Eigenschaften Gottes deshalb absolut lobenswerth sind, weil sie Eigenschaften des allmächtigen Wesens sind, — denn dann würde man auf den ersten Fall zurückkommen, — sondern dass man sie als das absolut Gute setzen müsse, weil der Inhalt ihres Begriffs unwillkürlich einen absoluten Beifall erregt. Die absolute Liebe, Gerechtigkeit, Heiligkeit Gottes werden dann also durch einen ursprünglich ihnen zukommenden, nicht von etwas Anderm erst herbeigeholten Beifall als das Gute anerkannt. Wenn man es damit ernstlich meint und nicht dennoch wieder zuletzt auf die Allmacht zurückgreifen will, so ist offenbar, dass um diesen als den heiligen, gerechten, liebevollen u. s. w. charakterisirten Willen als das absolut Gute anzuerkennen, der Zusatz, dass es eben der Wille des allmächtigen Wesens sei, gar nicht nöthig ist; denn aus diesem Gedanken soll ja eben die Anerkennung nicht fliessen. Ebenso aber ist auch der Gedanke

nicht zu dieser Anerkennung nöthig, dass dieser heilige Wille wirklich existirt; denn auch nicht um seiner Existenz willen wird er als der absolut gute gepriesen, die absolute Anerkennung würde also nicht vermindert werden, oder gar aufhören, wenn jener heilige Wille auch nur als ein blosses Bild, nach dessen Existenz noch gar nicht gefragt wurde, dem Anschauen einer Intelligenz dargeboten würde. Für die Wissenschaft also, welche weiter gar kein Geschäft hat, als zu fragen: welches Wollen muss absolut gebilligt oder als absolut anerkannt werden? würde es gar nichts austragen, ob man die Principien des absoluten Lobes aus dem Anschauen eines existirenden absolut guten Willens oder bloss aus dem Bilde desselben gewönne, da ja eben die Gültigkeit dieser Principien oder, was dasselbe ist, die Gültigkeit des Musterbildes für das Wollen nicht von seiner Existenz, sondern lediglich vom Inhalte seines Begriffs abhängen soll. Was nun aber zur Lösung der Aufgabe einer Wissenschaft nichts austrägt, gehört offenbar nicht zu ihr.

Mit dem Gesagten ist zwar der in sich vollständige Beweis geliefert, dass die ursprüngliche Entscheidung über das, was gut und was böse ist, nicht von dem Glauben an die Existenz Gottes in einer wissenschaftlichen Abhängigkeit steht. Allein die Wichtigkeit der Sache und die bedeutenden Missverständnisse, die sich hier einzufinden pflegen, erfordern noch eine weitere Exposition des eigentlichen Sachverhaltes. Es würde indess vergebliche Mühe sein, sich auf die vielen willkürlichen Einfälle eines undisciplinirten Denkens einzulassen, durch welche man der Anerkennung des eben dargelegten wahren Verhältnisses entgehen will. Es wird besser sein, wenn wir an diesem Orte das ganze und wahre Verhältniss des philosophischen Denkens zur christlichen Religion kurz darzulegen versuchen. Denn aus der Furcht, die Würde und die Interessen dieser zu verletzen, stammt im letzten Grunde die Abneigung, wie gegen alle Philosophie überhaupt, so insbesondere gegen eine auf ihren eigenen Füssen stehende Ethik.

Es ist dabei zuvörderst zwischen zwei verschiedenen Auffassungen des Christenthums zu unterscheiden. Die eine sieht dasselbe als ein — sei es vorübergehend oder beständig — nothwendiges Ferment für den menschlichen Geist an, welches ihm in seinem selbständigen Ringen nach Erkenntniss der Wahrheit und einem heiligen Leben eine energische Hülfe geben soll. Die andere dagegen sieht in ihm die Quelle und daher auch Norm aller Wahrheit und aller guten Kraft des Willens. Nach der ersten Ansicht

versteht es sich von selbst, dass die menschliche Wissenschaft ihrem Wesen nach unabhängig vom christlichen Glauben ist und das als wahr Anzuerkennende nicht ohne weiteres aus ihm entlehnen kann. Es ist daher nur von Interesse, dass wir uns mit der zweiten Ansicht vom Christenthume hinsichtlich des Verhältnisses der Philosophie zu demselben auseinander setzen.

Diese strengere Ansicht nun muss alle und jede Philosophie verwerfen, welche den Anspruch macht, ihr den christlichen Glauben zu ersetzen. Solchen Anspruch aber macht jede solche Philosophie, welche eine vollständige und allen Interessen des menschlichen Geistes genügende Weltanschauung zu geben behauptet. Denn eine solche, möchte ihr Inhalt auch dem christlichen Glauben nicht widersprechen, würde entweder eben dadurch schon aussagen, dass für den Philosophen die christliche Offenbarung ohne absoluten Werth sei, da er selbstständig und unabhängig von ihr dasselbe wisse, was der Christ auf Grund der göttlichen Offenbarung nur glaube; oder aber, wenn sie ihre angebliche Weltanschauung auch aus jener Offenbarung und nur von ihr abhängig haben wollte, so würde sie keine Philosophie sein. Denn im Wesen des philosophischen Denkens liegt es nothwendig, dass es sich unabhängig von aller und jeder Autorität stellt. Wer sich nemlich in seinem Denken von vornherein unter eine Autorität beugt, d. h. etwas für mehr anerkennt, weil es von einem mächtigeren Willen als wahr gesetzt ist, verzichtet damit auf ein Denken, welches lediglich aus dem Inhalte der vorliegenden Begriffe und ihrer Verhältnisse die Wahrheit zu finden sucht. Hierin aber besteht eben das allgemeine Wesen der Philosophie. Alle Philosophie also, welche vollständig dasselbe geben will, was das Christenthum als seine Gabe darbietet, nemlich die zum Seelenheile genügende Weltanschauung, ist entweder keine Philosophie, oder sie verletzt die Würde des Christenthums. Denn dieses kann den Anspruch, der alleinige Weg zum Heile zu sein, nicht fahren lassen, ohne sich selbst aufzugeben.

Wer nun verstanden hat, was wir bis hierher über Philosophie ausgesagt haben, wird schon wissen, dass sie in unserm Sinne weit davon entfernt ist, eine vollständige und genügende Weltanschauung geben und sich dadurch dem Christenthume gleich oder gar ihm entgegen stellen zu wollen. — Das christliche Dogma giebt in grossen Zügen über Entstehung, Verlauf und Ziel der gegebenen Welt einen solchen Aufschluss, der alle Sehnsucht des sittlichen Menschen nach vollendeter Heiligkeit seines Willens und nach Frieden seines Gemüths zu befriedigen geeignet ist. Unsre

Philosophie dagegen, was zunächst die Metaphysik betrifft, weiss von der Geschichte der Welt im Grossen und Ganzen gar nichts; es ist auch nicht ihr Zweck, darüber Aufschluss zu geben. Denn ihr eigenthümlicher Antrieb, der sie in Bewegung setzt, liegt gar nicht in der Region jener höchsten Fragen, deren Beantwortung für jeglichen Menschen zum Heile seiner Seele unumgänglich nothwendig ist; es sind vielmehr ganz disparate und im Vergleich mit jenen allerdings unbedeutende Fragen, welche sie drücken. Denn ihre Probleme sind, wie schon oft erinnert, lediglich die theoretischen Widersprüche, welche in unsern anfänglichen Begriffen von den einzelnen gegebenen Gegenständen enthalten sind, die sich aber nur dem fühlbar machen, welcher jene Begriffe genau zu analysiren sucht. Die Lösung derselben aber kann um deswillen nicht zu einer vollständigen Weltanschauung führen, weil weder die ganze Welt noch die Entstehung und das Ziel derselben in der wirklichen Erfahrung gegeben ist. Die Metaphysik also, sammt ihrer Anwendung in Psychologie und Naturphilosophie wird es immer nur zu Bruchstücken einer Erkenntniss des Details des Gegebenen bringen und diese nie zu einer Kosmologie oder Kosmogonie ergänzen können, da ihr eben dazu die nöthigen Data fehlen.

Man sieht daraus leicht, dass auf unsre Methaphysik gar nicht die gäng und gäbe Vorstellung, die man sich von Philosophie gewöhnlich macht, und darum auch nicht dieselbe Beurtheilung passt. Allerdings hat die bisherige Methaphysik von Alters her meistens die Absicht gehabt, eine vollständige Weltanschauung zu geben; sie ist aber deshalb immer entweder in Conflict mit dem Christenthume gewesen oder hat mit diesem nur einen trügerischen Frieden schliessen können. Denn bei demselben musste entweder jener Anspruch des Christenthums, allein die wahre Weltanschauung geben zu können, aufgegeben oder wenigstens abgeschwächt werden, oder aber die Philosophie musste unphilosophischer Weise sich von vornherein unter die Autorität des christlichen Glaubens beugen. Die bisherige Freundschaft zwischen beiden ist daher immer zum Nachtheile beider ausgeschlagen. Kant hat zuerst wissenschaftlich jene unbegründeten Ansprüche der Metaphysik: Theologie und Kosmologie sein zu wollen, aufgegeben, und während der neue Idealismus in das alte Unwesen zurückfiel, hat Herbart, in Kants besonnenem Geiste fortfahrend, mit bis jetzt, und sicher auch für immer, unwiderlegten Gründen es vollständig nachgewiesen, dass es unmöglich ist, auf unserm menschlichen Standpuncte zu einem Wissen von Gott und von dem

Weltganzen zu gelangen. (Hierbei ist jedoch zu bemerken, dass er den Begriff des Wissens in einem durchaus strengen Sinne nimmt, und dass vieles Wissen, dessen sich Andere rühmen, für ihn höchstens nur den Rang der Wahrscheinlichkeit hat.) Wenn nun die Metaphysik in ihrem Geschäfte, ebenso unbekümmert um alles Religiöse, wie etwa die Mathematik, die Erkenntniss erlangt, dass alle andere angebliche Metaphysik, welche eine vollständige Weltanschauung zu geben verheisst, nachweislich falsch ist, wenn sie dieser ihre unvollständigen Begriffe, ihre Widersprüche, ihre logischen Fehler aufweist und sie blossstellt, als das was sie ist, nemlich ein blosses Gedicht, so leistet sie damit dem Christenthume einen allerdings nicht unwichtigen Dienst, der aber allen seinen Werth verlieren würde, wenn er nicht durchaus zufällig, sondern beabsichtigt wäre. Wie sie aber jenem nur mittelbar dient, so empfängt sie von ihm auch nur eine mittelbare Hülfe: in der nüchternen und demüthigen Besonnenheit des Denkens, welche dem Geiste am leichtesten werden muss, der unter der strengen Zucht des heiligen Geistes der Wahrheit gebildet ist und im Glauben seine Ruhe gefunden hat.

Wenn nun unsre Metaphysik sich auf einem durchaus andern Felde als der christliche Glaube bewegt, so scheint dagegen unsre philosophische Ethik um so sicherer in Conflict mit jenem Anspruche des Christenthums gerathen zu müssen, da sie unabhängig von demselben die Principien des Guten aufstellen will und doch das Ethische der Nerv des christlichen Glaubens ist. Eine genauere Betrachtung der Sache wird indess diesen Schein bald zerstreuen. Zunächst ist es hervorzuheben, dass unsre Ethik noch viel weniger als die Metaphysik darauf ausgeht, eine Weltanschauung zu geben und deshalb davon weit entfernt ist, sich mit dem Evangelium auf gleiche Linie zu stellen. Sie will weiter nichts enthalten, als das „Gesetz". Denn wenn sie auch nicht ursprünglich sich in die Form des Gesetzes oder einer Pflichtenlehre kleidet, da sie im Einklange mit dem Christenthume erkennt, dass das Gesetz eine dem Guten zufällige Form ist, so ist doch der Gegenstand derselbe mit dem des Gesetzes, nemlich die Aufstellung des absolut lobenswerthen Wollens oder des Guten. Indem sie ausdrücklich nur dieses zu ihrem Gegenstande macht, steht sie zunächst nicht in Widerstreit mit dem christlichen Fundamentalsatze, dass kein Gesetz den Menschen könne lebendig machen, sondern nur das Evangelium. Denn sie masst sich gar nicht an, durch Aufzeigung dessen, was gut ist, den Menschen sittlich umwandeln zu können. Von dem psychologischen Processe der

Wiedergeburt weiss sie nichts und redet sie nicht, denn psychologische Fragen gehören nicht in ihr Bereich, und unsre Philosophie hält streng auf die Forderung, dass jede ihrer Disciplinen innerhalb der Grenzen bleibe, die ihr von ihrem Begriffe gesteckt werden. Allein damit ist jener scheinbare Widerstreit noch nicht vollständig gehoben; denn eben die unabhängige und selbständige Erkenntniss dessen, was gut ist, scheint dem Anspruche des Christenthums, das keinen andern als Christum als den vollkommnen Gesetzeslehrer kennt, zu widersprechen. Dieser Widerstreit wird auch nicht dadurch vollständig gelöst, dass das Christenthum selbst auch ausserhalb seiner ein den Menschen ins Herz geschriebenes Gesetz anerkennt, dessen Verbindlichkeit für den Menschen es nicht von der Erkenntniss abhängig macht, dass es von Gott gegeben sei. Denn bei dieser Anerkennung muss es doch darauf bestehen, dass wegen der menschlichen Verderbtheit jenes natürliche Gesetz nicht in voller Reinheit zum Bewusstsein komme. Wenn aber die philosophische Ethik bekennen wollte, dass sie nur einen unvollständigen und entstellten Ausdruck dessen, was gut ist, zu geben vermöge, so würde sie sich damit selbst aufheben; sie muss nothwendig den Anspruch machen (freilich nicht in Bezug auf das Detail der concreten Verhältnisse, aber den Principien nach), das Gute vollständig und rein darzulegen. Der Conflict scheint also immer wieder hervorzubrechen: Was jenes Christo allein, eignet diese auch der menschlichen Vernunft zu. Derselbe ist nun auch allerdings so lange nicht zu lösen, als man die menschliche Vernunft oder gar den menschlichen Willen als die Quelle des sittlichen Gesetzes, wie der Wahrheit überhaupt in der Art betrachtet, dass die menschliche Vernunft ein ursprünglich, wenn auch unentwickelt, mitgegebener Inbegriff gewisser Principien und Begriffe sei, in welchem an sich auch das Sittengesetz vollständig und rein enthalten sei. Das ist nun aber auch eine durchaus falsche Vorstellung, die man nicht allein in diesem Puncte, sondern überhaupt abzulegen hat. Bei einer solchen Ansicht ist es aber deshalb unvermeidlich, die Würde Christi zu verletzen, weil man dann die menschliche Vernunft als Richterin über ihn setzt, die ihn nach einem schon vorher fertigen Massstabe beurtheilt, und ihn nur anerkennt, wenn er mit demselben übereinstimmt.

Wir glauben das wahre Sachverhältniss am leichtesten darstellen zu können, wenn wir die letzten Gründe, auf welchen die Anerkenntniss Christi und die Unterwerfung unter ihn beruht, untersuchen. Entweder kann man sagen: Ich unterwerfe mich einfach der göttlichen Macht, welche ich in Christo erblicke. Weil

in ihm ein allmächtiger Wille ist, halte ich ihn für den absolut Guten. Das kömmt offenbar auf die unsittliche Ansicht heraus, dass die Macht an sich selbst das Gute ist; es stimmt aber auch schlecht genug mit der heiligen Schrift selbst. Denn wenn aus dem, was Christus selbst gethan und was an ihm geschehen ist, allein nicht auf eine absolute Macht, die in ihm und mit ihm sei, geschlossen werden kann, sondern nur auf eine alle menschliche Macht übersteigende, — nun aber in der Schrift selbst von Wundern der Teufel die Rede ist, so würde es nach jenem Principe, welches das Kriterium des Guten in der Macht findet, wenigstens unsicher werden, was für gut zu halten sei, ob Christus oder der Teufel. Freilich kann man mit Christophorus sagen: dem stärkeren Herrn will ich dienen. Allein bloss empirisch (nicht: dogmatisch) ist vor dem Ende der Welt noch gar nicht zu wissen, wer der Stärkere ist; und möchte es auch gewusst werden können, so würde sich aus dieser Beurtheilung nach der Macht bloss ein Gradunterschied des Guten zwischen Christo und Belial ergeben, nicht aber ein absoluter Gegensatz. So stimmt also jene einfache Unterwerfung unter die Macht Christi, durch welche man ihn freilich am meisten zu ehren gedenkt, gar schlecht mit dem Christenthum selbst. — Oder aber man sagt: Ich halte Christum deshalb für den Herrn, weil ich erfahre, dass ich in Gehorsam gegen ihn allein, unzerstörbaren Frieden und Freude geniesse. Allein diese Rede, wenn nicht, wie allerdings häufig, echt Sittliches mit ihr gemeint, aber nicht gesagt ist, muss nicht minder verworfen werden; denn sie ist offenbarer Eudämonismus. Gut ist, nach dieser Ansicht, was mir die grösste und dauerndste Lust bringt. Wer aber den Eudämonismus, als sittliches Princip, in welcher Hülle er erscheinen möge, nicht unbedingt verwirft, sobald er ihn erkennt, mit dem können wir freilich nicht weiter über Sittliches reden. Die Schrift lehrt auch nicht jenen Eudämonismus, der aus dem Gefühle der Seligkeit, welche man im Glauben an Christum hat, auf die Wahrheit dieses Glaubens schliesst. Denn das ewige Leben, das wir nach ihr in Christo haben, und welches das letzte und vollgültige Zeugniss ist, dass Christus die Wahrheit ist, darf nicht ohne weiteres mit dem Begriffe der Seligkeit oder der ewigen Freude identificirt werden, wie schon aus dem einen Ausspruche erhellt, dass das ewige Leben die Erkenntniss Gottes und Christi sei. Es bleibt daher nichts anderes übrig, als dass wir deshalb Christum als den Herrn anerkennen müssen, weil wir in der Erkenntniss desselben sein Wollen in jeder Hinsicht unwillkürlich als absolut

lobenswerth finden. Die Erkenntniss der vollkommenen Heiligkeit Christi ist allein das wahre, sichere und würdige Fundament, auf welchem der Glaube an ihn ruht. Wie nun geht diese Anerkenntniss Christi als des absolut Heiligen vor sich? Auf diese Frage kömmt in unserm Falle Alles an. Müssen wir dazu in unserer Vernunft einen vorher fertigen Massstab des Guten haben, den wir an Christum anlegen; und erkennen wir ihn deshalb an, weil er zu unsern vorher fertigen Ideen des Guten passt! — Nach unserer Ethik ist das keineswegs nöthig. Denn wir kennen keine menschliche Vernunft, welche die Ideen des Guten als eine ursprüngliche Mitgift in sich enthielte, sondern nach unserer Ansicht entsteht das sittliche Urtheil im begierdelosen Anschaun der Willensverhältnisse. Daher kann es gar wohl der Fall sein, dass die sogenannte menschliche Vernunft für sich selbst so verderbt ist, dass sie unter der Herrschaft der Begierde, sich nicht selbst zu einem begierdelosen Anschaun der Willensverhältnisse erheben und kein ungetrübtes sittliches Urtheil fällen kann, sondern, dass erst durch das Anschaun Christi, in welchem die ethischen Ideen in absoluter Reinheit und Vollkommenheit realisirt sind, das absolut richtige Urtheil über das Gute in dem Menschen entsteht; dass also auch in dem, welcher keinen fertigen Maassstab des Guten mitbringt, erst durch das Anschaun Christi dieser Maassstab erzeugt wird. Damit aber streitet die Behauptung, dass die philosophische Ethik sich auf dem christlichen Glauben nicht basiren könne und dürfe, so wenig, dass sie vielmehr mit Nothwendigkeit daraus folgt. Denn wenn Christus deshalb als der Herr anerkannt wird, weil wir dem heiligen Geiste, der sich in seinem Leben offenbart, unwilkürlich absoluten Beifall geben müssen, wenn also Christus für uns der Weg, die Wahrheit und das Leben ist, weil er der absolut Heilige ist, und das Vertrauen zu ihm, um welches willen wir seine Aussagen über die göttlichen Dinge als Wahrheit annehmen, zu seinem letzten Fundamente jene sittliche Anerkennung hat, so folgt daraus, dass die absolute Geltung der durch Christum in ihrer Vollkommenheit offenbarten sittlichen Ideen, nicht dadurch bedingt ist, dass sie in dieser bestimmten Person erscheinen, sondern dass sie ihre Gültigkeit in sich selbst tragen. Die Liebe z. B. ist nicht deshalb absolut zu loben, weil Christus sie geübt und geboten hat, sondern umgekehrt: Christus ist deshalb der absolut Gute, weil er die Liebe vollkommen in seinem Wollen realisirt hat. Wer anders spricht, muss consequent zu der Macht oder zu der Lust als seinem letzten sittlichen Principe gelangen. Wer dagegen mit uns behauptet,

dass die absolute Heiligkeit Christi ihre Würde nicht von seiner Macht oder was es sonst sein mag, zu Lehen trage, sondern sie allein in sich selbst habe, muss dann auch weiter zugestehen, dass die Gültigkeit der sittlichen Ideen, die in Christo realisirt sind, nicht von der Person Christi abhängt. Wenn aber das ist, so hat unsre philosophische Ethik vollkommnes Recht, ihre sittlichen Principien nicht historisch aus dem Christenthume zu entnehmen. Denn ihr Geschäft kann unmöglich darin bestehen, den concreten historisch gegebenen Willen Christi zu erzählen, auch nicht darin, die psychologische Geschichte ihrer eignen Entstehung zu berichten; das gehört so wenig zu ihr, wie es zur Wissenschaft der Mathematik gehört, zu erzählen, wer zuerst die mathematischen Principien gesehen und gelehrt habe. Ihr Geschäft, als einer philosophischen Wissenschaft, also einer genauen Bearbeitung der ethischen Begriffe, kann, was den grundlegenden Theil betrifft, von dem wir hier allein reden, nur darin bestehen: diejenigen Willensverhältnisse, welche Gegenstand eines absoluten Lebens sind, in ihrer Einfachheit und Vollständigkeit darzustellen. Um sich aber der Vollständigkeit der sittlichen Elemente, d. h. der sittlichen Urtheile über die einfachen Willensverhältnisse zu versichern, muss sie a priori die möglichen Willensverhältnisse, welche, einer absolut lobenden oder tadelnden Beurtheilung unterliegen können, construiren; denn nur durch eine solche a priorische Construction lässt sich einsehen, dass ein Mehreres nicht möglich sei. Sie leitet nun aber nicht durch irgend welche Demonstration aus einem allgemeinen Satze das sittliche Urtheil des Lobes oder Tadels über ein Willensverhältniss ab, auch befiehlt sie nicht, wie die Kantische practische Vernunft, aus einer angemassten Machtvollkommenheit, dass also geurtheilt werde, sondern sie sucht nur das Bild eines einfachen Willensverhältnisses möglichst deutlich, von allen verwirrenden Nebenvorstellungen gesondert, vorzulegen, in der Erwartung, dass jede Intelligenz, die im Stande ist, ein solches Bild aufzufassen und begierdelos anzuschaun, unwillkürlich über jedes gleiche Willensverhältniss auch dasselbe lobende oder verwerfende Urtheil fällen werde. — An ihrem wesentlichen Inhalte, wie an ihrer eigenthümlichen Betrachtungsweise würde es nun gar nichts ändern, wenn sie den historisch gegebenen Willen Christi, oder was dasselbe wäre, den durch ihn offenbarten Willen Gottes zu ihrem Ausgangspuncte nähme. Denn wissenschaftlicher Weise müsste sie diesen wirklichen Willen nach seinen Verhältnissen analysiren und würde in der Analyse desselben eben dieselben einfachen absolut lobens-

würdigen Willensverhältnisse, als verwirklichte finden, die sie bei ihrer abstracten Weise nur als mögliche aufstellt. Aber auch in der Gestalt einer christlichen Ethik würde sie eben weiter nichts thun können, als das Bild des Willens Christi vorlegen, in der Erwartung, dass ein Jeder, der im Stande sei, es aufzufassen, es absolut loben werde; sie hätte aber kein Mittel, durch irgend welche Demonstration aus andern Gründen, diese Anerkennung logisch abzunöthigen. Und das ist uns eben die Hauptsache, dass die absolute Würde, welche die sittlichen Ideen besitzen, der unbedingte Beifall, welcher etwa dem Wohlwollen, der Gerechtigkeit, der Treue u. s. w. gebührt, nicht aus irgend welchen andern Gründen abgeleitet, sondern in seiner unabhängigen Selbständigkeit anerkannt werde. Denn sobald man meint, der Beifall, den jene Ideen in Anspruch nehmen, stehe nicht absolut selbst fest, sondern müsste noch durch etwas Anderes befestigt werden, so wird man immer dahin kommen, entweder die blosse Macht oder die Lust für das Gute zu erklären. Steht nun aber die absolute Würde der sittlichen Ideen an sich selbst fest, so folgt daraus, dass sie eben die ersten festen Anfangspuncte der Ueberzeugung von der Wahrheit des Christenthums sind, und dass also die Ethik, welche diese Stützpuncte des Glaubens darstellt, nicht selbst sich wieder auf diesen Glauben stützen kann. Diese unsre Ansicht empfängt eine nicht unwichtige Bestätigung in der christlichen Praxis, die sich immer gezwungen sieht, bei den Versuchen, einen Ungläubigen zu bekehren, zuletzt auf sein Gewissen zu recurriren. Denn wer etwa einen Atheisten auf den Weg des Glaubens führen will, wird nimmer damit anfangen können, ihm vorzuhalten, dass er sich wider Gott versündige und ihm daraus die Verwerflichkeit seines Lebens zu Gemüthe zu führen; denn die Autorität, vor der ein solcher sich beugen soll, ist für ihn gar nicht vorhanden. Noch weniger wird man damit beginnen können, ihn von der Wahrheit der evangelischen Geschichte durch rein historische Beweise zu überführen; denn es wird einem solchen viel wahrscheinlicher sein, dass das Wunderbare derselben, in welchem er den Finger Gottes erkennen soll, durch Selbsttäuschung oder Erdichtung entstanden sei — wenn er auch die specielle Weise, wie solche Erzählungen entstanden sein, nicht nachweisen kann, — als dass jenes Unbegreifliche und aller sonstigen Erfahrung Widerstreitende, wirklich geschehen sei. So lange es weder den Züchtigungen Gottes, noch den Bemühungen der Menschen gelingt, einen Ungläubigen auf den Punct zu bringen, wo er sich unwillkürlich verdammen und das sittliche Bild Christi, um seines Inhalts willen, absolut loben

muss, wird alles Andere vergeblich sein, ihn zu einem lebendigen Glauben zu bewegen.

Ein anderes uns näher liegendes, und allerdings höchst willkommnes Zeugniss für unsre Sache, giebt uns eben derjenige Schriftsteller, Stahl, welcher unter den theologisirenden Rechtslehrern sich am ausführlichsten und tiefsten auf die theologische Begründung der Ethik einlässt. Man liest bei ihm ziemlich dicht neben einander: „Die Alternative ist nicht zu vermeiden, entweder kein Gott oder theologisches Princip der Ethik —" und: „Nicht darin besteht unser Positivismus, dass wir die Liebe nur aus dem Grunde für das Sittliche hielten, weil sie in der Bibel geboten ist (vielmehr würden wir die Bibel nicht für das Wort Gottes halten, wenn sie die Liebe nicht geböte), sondern darin, dass wir Persönlichkeit und Liebe schlechthin aus keinem weiteren Grunde, keiner Denknothwendigkeit für die Substanz und den Zweck der Welt halten. Sie ist dies, weil sie es ist [1])."

Aus diesem letzten Satze folgt aber consequent eine ganz andere Alternative, als die aufgestellte. Denn wer sagt: ich halte die Bibel nur deshalb für Gottes Wort, weil sie die Liebe gebietet, der zollt ihr diese Anerkennung entweder nur deshalb, weil sie mit dem Gottesbegriffe, den er, unabhängig von der Bibel und nicht auf ihre Autorität gestützt, sich gebildet hat, übereinstimmt; denn stützte sich sein Gottesbegriff auch auf die Bibel, so drehte sich seine Rede in einem Cirkel, dessen Albernheit zu handgreiflich ist. Ein solcher muss also behaupten, dass er unabhängig von der Schrift die Wahrheit in göttlichen Dingen erkennen könne, da er sonst, wenn er seinen Gottesbegriff nicht für absolut wahr hielte, ihn an die Schrift nicht als Massstab legen könnte. Das wäre aber die Behauptung des pelagianischen Rationalismus, welche sowohl der Schrift, als der Lehre der evangelischen Kirchen widerspricht. Soll aber dieser Sinn nicht in jenen Worten liegen, so können sie keinen andern vernünftigen Sinn haben, als den: weil ich die Liebe, welche in der Schrift als absolutes Gebot ausgesprochen finde, unwillkürlich absolut billigen und alles ihr Entgegenstehende ebenso absolut verwerfen muss, so muss ich den ethischen Geist der Schrift für den absolut wahren halten; und weil ich nun nicht anders kann, als diesem in Christo erkannten und von ihm ausgehenden heiligen Geiste volles Vertrauen zu schenken, so verlasse ich mich unbedingt auf sein Zeugniss über die göttlichen Dinge. Damit wird

[1]) Stahl, Rechtsphilos. 2. Th. 2. Aufl. S. 90.

aber eben die ethische Anerkennung der Schrift zum Fundamente der Anerkennung ihres religiösen Inhalts. Wenn wir daher so scharf und hart eine Alternative stellen wollten, wie jener es thut, so müssten wir im Gegentheil sagen: entweder kein theologisches Princip der Ethik, oder kein christlicher Glaube. Und wir haben in der That schon oben bewiesen, dass alle eigentliche rein theologische Begründung der Ethik auf das Spinozistische hinausläuft, dass die Macht das Criterium des Guten ist.

Wenn wir an diesem Orte etwas näher in die Beurtheilung der theologischen Begründung der Ethik eingehen, wie sie bei Stahl zu finden ist, so zeigt sich bei ihm ein auffallendes Hin- und Herschwanken zwischen richtigen und falschen Bestimmungen, wie es freilich da natürlich ist, wo auf der einen Seite die absolute Würde des Guten Macht und Sprache in einem Gemüthe erlangt hat, auf der andern aber die Vorurtheile der neuern Philosophie, neben manchen andern, festgehalten werden. Ueber die Behauptungen, womit jener beginnt, dass jede philosophische Wissenschaft mit dem obersten Principe der Dinge beginnen müsse (§. 1) und dass Persönlichkeit allein wahres Sein sei (§. 4), können wir einfach auf unsre früher geführten Gegenbeweise zurückweisen. Sie dienen hier aber hauptsächlich zu einem Vorwande, um sich der Mühe zu überheben, von seinen Begriffen und Sätzen Rechenschaft abzulegen. Denn daraus, dass Persönlichkeit Ursein sei, schliesst jener, dass sie auch der Urbegriff sei, und also nicht definirt und nicht construirt, sondern nur unmittelbar angeschaut werden könne (S. 14). Nun ist aber offenbar Angeschaut werden und Definirt werden kein sich absolut ausschliessender Gegensatz; es hätte also nur Sinn zu sagen: die Existenz einer Person könne nicht als nothwendig erwiesen, sondern entweder nur in der Erfahrung gegeben oder geglaubt werden. Wohl aber kann von dem Begriffe der Persönlichkeit angegeben werden, was in ihm enthalten ist, und wie sich seine Elemente zu einander verhalten. Aber dies schlechterworbene Recht, bloss seine Anschauungen zu erzählen, ist auch ein schlechter Gewinn, denn man muss sich dann gefallen lassen, dass Andere solche Erzählungen für nichts Anderes als beliebige Meinungen halten. Und wir fürchten, dass Stahl die Berechtigung zu solchem Urtheil dadurch vermehrt hat, dass seine Erzählung von dem, was er schaut, nicht genug in sich selbst zusammenstimmt. Denn, wenn er dort fortfährt zu erzählen, dass die Persönlichkeit Subject der mannigfachsten Kräfte und Eigenschaften: Selbstbewusstsein, Wille, Verstand, Macht u. s. f. sei, die „alle gleich ursprünglich

sind, von denen jede aber die andere voraussetzt und von ihr vorausgesetzt wird" so hebt sich diese Rede schon selbst auf — denn wo eins das andere voraussetzt, ist nichts ursprünglich, sondern Alles abgeleitet —, fällt aber vollends durch die sofortige Behauptung, dass Persönlichkeit nur als Wille sei, aus einander.

Wo solche Verworrenheit und Selbstaufhebung der Rede sich findet, kann man bei einem sonst geistig tüchtigen Schriftsteller immer sicher annehmen, dass er von zwei sich ausschliessenden Interessen zugleich getrieben wird, wie dies bei Stahl offenbar der Fall ist. Als gläubiger Christ setzt er sofort den erfüllten concreten Begriff des christlichen Gottes voraus, dessen Elemente sich in der That nicht alle eines auf das andere zurückleiten lassen; als Anhänger der Fichte-Schelling'schen Philosophie aber ist ihm das Sein des Absoluten nur innere ewige That oder Willen [1]).

Wo er nun vom Ethischen zu reden anhebt, begegnen wir natürlich zuerst dem Satze, dass Inhalt wie Sanction des Sittlichen nur von der absoluten Ursache ausgehe [2]), gemäss dem Principe, dass jede philosophische Wissenschaft mit dem obersten Principe der Dinge beginnen müsse. Das heisst nun offenbar nichts anderes als: etwas ist gut und muss dafür gehalten werden, weil die absolute Ursache es will; und da die absolute Ursache, als solche, eben die absolute Macht ist, so ist das Criterium des Guten die Macht.

Bald darauf jedoch wird nicht bloss verneint, dass die sittlichen Begriffe aus dem der Persönlichkeit abgeleitet werden könnten, sondern offen und geradezu behauptet: die Eigenschaften der Liebe, Gerechtigkeit, Heiligkeit seien schlechthin und unmittelbar das Gute, und alle fernere Vermittlung, warum sie es seien, sei nicht nur überflüssig, sondern geradezu unwahr; das Sittliche sei schlechthin absolut, uranfänglich, so wenig in logischen Gesetzen und Bestimmungen als in äusseren Zwecken liegend [3]). Nun, wenn das ist, und wir stimmen ihm vollkommen bei, so ist auch die Vermittlung überflüssig und unwahr, dass Liebe und Gerechtigkeit darum gut sind, weil sie Eigenschaft und Wille der absoluten Ursache, des Princips aller Dinge, sind — sondern, wo sie sich finden, ob gepaart mit höchster Macht oder mit tiefster Schwäche, sind sie absolut gut. Wer das nicht anerkennen will, möchte schwerlich genügenden Grund haben, in dem

[1]) Vgl. Anmerkung am Ende dieses Abschnitts.
[2]) Stahl, Rechtsphilosophie 2. Bd. 3. Aufl. S. 83. [3]) S. 86 ff.

gekreuzigten Christus den Herrn der Herrlichkeit zu verehren. — Stahl macht also selbst die theologische Begründung der Ethik überflüssig. Dennoch aber behauptet er wiederum, das Gute sei ein Sollen, eine Verbindlichkeit für den Menschen nur vermöge seiner Abhängigkeit von Gott als dem Schöpfer und Herrn[1]).

Es scheint also das Gute: Liebe, Gerechtigkeit u. s. w., demnach seine Güte und damit seine Verbindlichkeit nur durch das Gebot des Allmächtigen zu empfangen. Allein auch das ist nicht Stahl's letztes Wort, sondern er fährt bald darauf fort: „Ein Sollen, ein ethisches Gesetz, setzt einen höhern Willen nothwendig voraus, dem der unsrige gebunden ist, und soll es ein wahrhaft sittliches, also innerlich und absolut bindendes Gesetz sein, so muss es der Wille sein, den wir zugleich als unsre eigne (physische und sittliche) Substanz (d. i. als immanente Ursache unsers Daseins und unsrer Willensbeschaffenheit) erkennen“[2]). Man traut kaum seinen Augen, wenn man diese Worte kurz nach jener kategorischen Erklärung liest, dass das Gute nur vermöge unsrer Abhängigkeit von Gott für uns verbindlich sei. Denn nun soll das göttliche Gesetz uns innerlich, absolut, wahrhaft sittlich, doch nur unter der Bedingung binden, dass der göttliche Wille zugleich unsre eigne Substanz ist. Danach also ist das Gute also doch nicht aus dem Grunde, weil es göttlicher Wille ist, für uns sittlich verbindlich, sondern weil es unsere eigene Substanz ist. Denn wäre der göttliche Wille nicht unsere eigne Substanz, so könnte er uns zwar äusserlich, etwa durch Gewalt, aber nicht innerlich, nicht sittlich binden. Fragt man nun nach dem Grunde: weshalb denn nur unsre eigne Substanz uns sittlich verpflichte und nicht eine fremde? so wird man schwerlich eine andere Antwort finden als: weil sonst unser wirklicher Wille mit unsrer Substanz, d. h. unserm innersten eigentlichen, wesentlichen u. dgl. Willen in Widerspruch stünde. Also Einstimmigkeit, Widerspruchslosigkeit mit sich selbst ist danach der letzte, absolut verbindende Verpflichtungsgrund, nicht aber der göttliche Wille. Das aber ist nichts Anderes, als was Fichte und Schelling auch lehren.

Von der metaphysischen Ungereimtheit, dass der göttliche Wille unsre physische und sittliche Substanz sei, wollen wir hier schweigen, und uns nur noch die Frage erlauben: ob wohl ein Mann, der in der Begründung seiner Ansichten so verworren und sich selbst widersprechend ist, und der zugleich von

1) Stahl, Rechtsphilos. 2. Bd. 3. Aufl. S. 98. 2) S. 102.

den philosophischen Meinungen des absoluten Idealismus inficirt erscheint, berechtigt sein möchte, die Philosophie zur Busse zu rufen, zumal da er nur einen Zweig der gegenwärtig vorhandenen Philosophie zu kennen scheint? —

Der Hauptpunct, auf welchen es uns im Gegensatz gegen die bisher versuchten Ableitungen der absoluten Gültigkeit und Verbindlichkeit der sittlichen Ideen ankommt, ist der, dass ihre Gültigkeit nicht von irgend einem Wollen abhängig gemacht wird. Der letzte Grund des Sollens kann nur in einem Urtheile über den Willen, welches unwillkürlich ihn entweder absolut loben oder absolut verwerfen muss, liegen. Wird dagegen irgend ein Wille, sei es auch ein allmächtiger, als letzter Grund der Verbindlichkeit angesehen, so wird damit alles sittliche Urtheil in der That aufgehoben. Denn sind Wohlwollen, Gerechtigkeit, Dankbarkeit u. s. f. nicht um ihrer selbst willen absolut lobenswerth, sondern nur weil es also geboten ist, so ergeht über sie selbst kein anerkennendes Urtheil, sondern es wird ihnen nur eine für sie zufällige Etiquette aufgeklebt. Es sinkt dann aber nicht bloss das menschliche, sondern auch das göttliche Urtheil über gut und böse zu einer leeren Illusion herab. Denn auch dieses wird dann nicht durch die Sache selbst, sondern durch den allmächtigen Willen bestimmt. Ein Urtheil aber, das lediglich in einem Wollen seinen Bestimmungsgrund hat, ist in der That gar keins, sondern nur ein willkürliches Setzen. Freilich sagt man, das Urwollen selbst sei Liebe, Gerechtigkeit u. s. f., allein in dem leeren Begriffe eines absoluten Wollens der obersten Weltursache liegt gar kein Grund, weshalb dasselbe nicht auch anders wollen könne.

Dass man sich in diese von der Theologie unabhängige Stellung der philosophischen Ethik schwer finden kann, hat verschiedenartige Gründe. Zunächst liegt ein grosses Hinderniss in der herrschenden Meinung, dass die Philosophie von vornherein darauf ausgehen wolle und müsse, eine vollständige Weltanschauung zu geben. Deshalb kann man sich nicht in die nothwendige Abstractheit der einzelnen philosophischen Disciplinen finden. Eine Ethik, die nichts von der Realität der sittlichen Begriffe weiss, und nicht nach ihrem realen Ursprunge frägt, ist daher nach solcher Ansicht ein fast undenkbarer Gegenstand. Nach dem alten, schon bei Platon sich findenden Vorurtheile, dass nur das Reale Gegenstand der Erkenntniss sei, meint man, auch die Ethik müsse das wirklich Seiende und Geschehende zum Gegenstande haben, und deshalb ihre Erzählung von der obersten Weltursache

beginnen. Nun aber ist es gar nicht die Absicht unsrer Philosophie eine Weltanschauung zu geben, sondern einfach, die Begriffe, die zu einer solchen gehören, einer exacten Bearbeitung zu unterwerfen, um, je nach der verschiedenen Natur derselben, entweder die in denselben befindlichen Widersprüche zu entfernen, oder nur ihre Elemente in ihrer reinen Gestalt und in ihrer Vollständigkeit kennen zu lernen. Daher muss sie nothwendiger Weise sich zunächst einem abstrahirenden und distinguirenden Verfahren hingeben, wie alle exacte Wissenschaften; denn wie will man anders zu einer genauen Erkenntniss des Concreten gelangen, wenn man nicht die Natur seiner Elemente kennt?

Wenn sie aber sodann in dem Versuche, das gesondert Erkannte auch in seiner Verbindung zu einer exacten Erkenntniss zu erheben, es nur zu Bruchstücken der Erkenntniss bringt, die im Vergleich zu dem unermesslichen Umfange dessen, was zum Behuf einer Erkenntniss des Weltganzen erforscht sein müsste, unbedeutend sind, und deshalb auf den hohen Namen einer Weltanschauung gar keinen Anspruch macht, eben dadurch aber jenen oben besprochenen Conflict mit dem Christenthume vermeidet, so vermeidet sie ihn doch nur ganz unabsichtlich. Denn nicht willkürlich, nur aus dem Grunde, um den Ansprüchen des christlichen Glaubens nicht in den Weg zu treten, zieht sie ihre Grenzen, sondern weil sie einsieht, an welchem Orte, und weshalb gerade an diesem, die Grenzen der in der gegebenen menschlichen Stellung möglichen exacten Erkenntniss liegen. Eben darin aber, dass sie sich unabsichtlich, bloss ihren eignen Antrieben nachgehend, in ein mit den Ansprüchen des christlichen Glaubens verträgliches Verhältniss setzt, liegt ein Zeugniss für die Richtigkeit ihres Verfahrens. Denn wäre dieses Verhältniss mit Absicht erstrebt, so hätte es als ein willkürlich gemachtes gar keinen Werth. — Unsre Ethik nun, ihrer Grundlegung nach dem elementaren Theile der Philosophie angehörend, muss sich zunächst allein mit der Frage nach dem, was gut und böse sei, beschäftigen. Wenn sie dabei auf den Satz kömmt, dass die Bestimmung des ethischen Urtheils durchaus von jedem Willen unabhängig sei, und keine Auskunft über die Entstehung des vorhandenen Guten und Bösen giebt, weil diese Frage nicht in ihrem Wege liegt, so darf daraus ebenso wenig geschlossen werden, mit ihr sei keine Weltanschauung erträglich, in welcher das wirklich vorhandene Gute, wie überhaupt die wirkliche sittliche Ordnung der Welt, vom göttlichen Willen abgeleitet werde, als man etwa deshalb, weil wir in der Ethik gar nicht nach dem Wirklichsein des Guten und Bösen fragen, uns

vorwerfen wird, wir leugneten, dass Gutes und Böses wirklich geschehe. Damit haben wir schon einem andern Vorurtheile, welches sich unsrer Ethik in den Weg stellt, den Nerv abgeschnitten. Man redet uns gegenüber von einem selbstgenügsamen Moralismus, eben weil wir die Principien der ethischen Beurtheilung vom göttlichen Willen unabhängig stellen. Dieser Vorwurf würde uns aber nur dann mit Recht treffen, wenn wir behaupteten, dass das ethische Ideal durch die natürliche Befähigung des Menschen ohne die im christlichen Glauben zu ergreifende göttliche Gnade realisirt werden könne. Nun redet aber unsre philosophische Ethik gar nicht von dem Wege zur Heiligkeit, ebenso wenig wie von dem historisch vorhandenen sittlichen Zustande der Menschheit, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil das nicht ihr Geschäft ist. Und wenn wir die ethischen Principien nicht von dem Willen Gottes ableiten, so haben wir schon oben gezeigt, dass uns das gar nicht in der Anerkennung hindert, dass erst durch göttliche Offenbarung die sittlichen Ideen in ihrer Reinheit und Vollständigkeit den Menschen recht bewusst geworden sind; und ebenso wenig wird die Klarheit und Schärfe, in welcher unsre Ethik bemüht ist, die sittlichen Ideen zu zeigen, ein Hinderniss sein, dass wir nicht die vorhandene Sündhaftigkeit des menschlichen Geschlechts und seine Ohnmacht, die sittlichen Ideen zu realisiren, gewahren sollten. — Jener und dem ähnliche Einwürfe sind bloss leere Einfälle, die daher entstehen, dass man seine gewohnten Begriffe von Ethik heranbringt, und dann zusieht, was sich ergeben würde, wenn ein Satz, der von einem ganz anderen Begriffe der Ethik gilt, von jenen ausgesagt würde. — Ein anderer Grund, weshalb dem religiösen Menschen die theologische Begründung der Ethik besonders zusagt, und weshalb diejenige sogenannte Philosophie, welche ausdrücklich auf eine solche Begründung ausgeht, seinen Beifall gewinnt, liegt in dem frommen Scheine, welchen die darin ausgesprochene Unterwerfung unter den göttlichen Willen ihr giebt. Und namentlich in unsern Tagen, wo diejenigen, welche mit Unverstand für Gott eifern, nur darin das Heil suchen, dass man sich einer Autorität unterwirft, wird nur eine solche Philosophie bei der Menge Anklang finden, die sich mit jenem Scheine zu umgeben weiss.

Allein dagegen ist einfach zu sagen, dass es geradezu unsittlich ist, ohne weiteres einer Autorität, d. h. einem stärkeren Willen, und möchte es auch ein allmächtiger sein, sich zu unterwerfen, wenn nicht entweder der stärkere Wille durch unwillkürliches Urtheil als der gute hat anerkannt werden müssen, oder

wenn nicht zwischen ihm und dem schwächeren ein Rechtsverhältniss besteht, welches die Unterwerfung dieses unter jenen in auch aus andern Rücksichten unverwerflichen Dingen erfordert. Wer aber sich bloss dem stärkeren unterwerfen will, weil jener die Macht hat, zeigt dadurch an, dass es ihm gleichgültig ist, ob er sittlich oder unsittlich wolle und handle; denn in der blossen Macht eines Willens kann ihm nicht verbürgt liegen, dass die Gebote desselben gut sind. Darum mag es wohl fromm scheinen, ohne weiteres einem für allmächtig gehaltenen Willen sich zu unterwerfen, aber es ist eine Frömmigkeit, welche dem sittlichen Geiste des Christenthums schlecht genug entspricht, da es für sie nur in zufälligen Umständen liegen kann, ob sie sich dem Gotte des Christenthums oder einem nur eingebildeten allmächtigen Wesen unterordnet.

Der Fehler unserer Tage aber liegt nicht sowohl darin, dass man nicht geneigt ist, sich unter eine Autorität zu beugen, sondern vielmehr darin, dass man sich falsche Autoritäten gemacht hat. In dem, nur durch eine neue Barbarei wieder zu vernichtenden sogenannten Subjectivismus und Individualismus unserer Zeit liegt es allerdings tief begründet, dass man sich gegen eine blinde Unterwerfung unter einen fremden Willen sträubt; aber jene Objectivität, die darin bestand, dass man sich ohne weiteres einem stärkeren Willen, bloss weil er der stärkere war, unterordnete, und die deshalb scheinbare grosse Erfolge erreichte, weil die an sich urtheillosen Massen von einem gemeinsamen herrschenden Geiste beseelt wurden — sie kann man nur aus unsittlichen Motiven zurückwünschen. Das Unheil liegt nicht darin, dass man selbständig urtheilen und danach handeln will, sondern darin, dass man glaubt, diese Selbständigkeit schon dadurch erreicht zu haben, dass man sich durch keinen fremden Willen bestimmen lässt, und deshalb es nicht achtet, dass das Urtheil der noch sicherer verderblichen Knechtschaft unter die rohen oder verfeinerten Begierden verfällt. Will man zu einem wahren und dauernden Objectivismus gelangen, so hat man dafür Sorge zu tragen, dass das Urtheil selbständig bleibe, aber sich allein unter die Objectivität des von aller Willkür unabhängigen Inhalts der Begriffe, sei es theoretischer oder practischer, beuge. Dann wird von selbst die schmerzlich vermisste Einheit des Wollens und Handels unbeschadet aller Selbständigkeit, sich erzeugen; dann auch von selbst, ohne alten oder modernen Glaubenszwang, sich die Autorität der christlichen Offenbarung in den Gemüthern befestigen, weil eben

das ruhige, begierdelose Urtheil ihrem sittlichen Geiste unwillkürlich unbedingte Anerkennung zollen muss.

Nachdem wir versucht haben, die Ethik überhaupt aus der Verwirrung mit jeder Art theoretischer — sei es theologischer oder antitheologischer — Philosophie zu lösen, können wir nun unserm speciellen Gegenstande, der Rechtsphilosophie, näher treten. Als Vorbereitung für die positive Entwicklung unsrer Rechtsprincipien wird das folgende Buch eine kritische Darstellung des Entwickelungsgangs der bisherigen Rechtsphilosophie, so weit es auf ihre Principien ankömmt, bringen.

Anmerkung. In welche Widersprüche eine Theologie, welche christlichen Theismus und monistische Philosopheme mit einander verbindet, gerathen muss, bestätigt in auffallender Deutlichkeit die weitere Ausführung der Stahl'schen Theologie und Ethik. Zum Beleg wollen wir noch einige Proben derselben anführen.

1. Der Theismus kann nicht anders, als die Welt ausserhalb Gottes, d. h. als dem Sein nach verschieden setzen; die monistische Philosophie dagegen muss Gott und die Welt als dem Sein nach identisch setzen. Stahl, beides vereinigend, sagt daher: „dass es geschaffene Wesen ausser Gott giebt, ist keineswegs eine Schranke, welche mit der Grundanschauung des absoluten Einen Seins, ausserhalb dessen es kein Anderes geben kann, in Widerspruch wäre. Denn geschaffene Wesen sind ja immer nur durch und in Gott.“ (2. Theil, 3. Aufl. S. 10.) Also obwohl die Welt ausser Gott ist, ist sie dennoch in ihm. Später aber wird dennoch von einer „realen Entfernung des Menschen aus Gott,“ die eine Folge des Sündenfalls sein soll, geredet; ja sogar von einer Zersplitterung der Momente, die im Ewigen zwar unterschieden, aber in unauflöslicher Durchdringung seien: „So vor Allem: Gott und Mensch, so Recht und Moral“ u. s. w. (S. 55 ff.) Wessen Moment mag denn Gott wohl sein, etwa des absoluten Einen Seins? Ein Gott, der aber ein Moment ist, kann nicht der wahre, absolute Gott sein. Dieser könnte nur jenes absolute Eine Sein sein, die Einheit Gottes und der Welt! Und nun gar die abenteuerliche Behauptung, dass der Sündenfall des Menschen die Macht gehabt habe, die im Ewigen unauflöslich durchdrungenen Momente zu zersplittern! — Mit solchen Phrasen kann es unmöglich deutscher, wissenschaftlicher Ernst sein. Sie sind nur ein Flitterstaat, mit welchem man die Theologie in der Meinung behängt, dass man sie dadurch der monistischen Philosophie an speculativer Würde ebenbürtig mache. Diese Meinung kann aber nur derjenige hegen, welcher die Grundvoraussetzungen jener Philosophie für Wahrheit hält. Wie sehr

das bei Stahl der Fall ist, zeigt seine Lehre von der Möglichkeit des Erkennens. „Die Voraussetzung alles Erkennens ist die Immanenz Gottes in uns, wie in den Dingen; ohne die Eine Weltsubstanz wäre natürlich kein Zueinanderkommen möglich“ (S. 61). Gott also ist die Eine Weltsubstanz! Das ist baarer Spinozismus, wenn auch dieser Einen Substanz, die Alles ist, von Stahl das Prädicat der Persönlichkeit angeheftet wird. Weshalb denn aber sollen die Dinge nicht zu einander kommen können, ohne von der Einen Substanz des Universums umschlossen zu sein? Was verhinderte denn zwei Existenzen auf einander zu wirken, oder näher: weshalb wäre es unmöglich, dass ein körperliches Ding eine intellectuelle Wirkung (Vorstellung) hervorbringen könne (S. 58), wenn nicht auch die materiellen Dinge im Innersten nichts anders als Wille wären, und also dem Intellectuellen gleichartig, das auch im Innersten nichts anders als Wille sein soll, da bekanntlich nach Schelling das Ursein, also die Weltsubstanz, Wille ist? — Es hindert sie nichts anders, als die grundlose Meinung, dass Gleiches nur auf Gleiches wirken, Gleiches nur von Gleichem erkannt werden könne. Dieser Satz, durch welchen schon Spinoza beweisst, dass es nur Eine Substanz geben könne, beruht aber auf einer Verwechselung des realen Verhältnisses von Ursache und Wirkung mit den Begriffen von Grund und Folge; eine Verwechselung, gegen welche Stahl sonst eine scharfe Critik übt. (Wir könnten die Verkehrtheit dieser Erkenntnisstheorie gründlich nur aufdecken, wenn wir in die schwierigsten Tiefen der Metaphysik hinabstiegen; wir begnügen uns daher daran zu erinnern, dass wenigstens die Empirie jenen Satz nicht bestätigt; da vielmehr zu einer qualitativen Wirkung auch qualitativ verschiedene Elemente erfordert werden.)

Kann Gleiches nur auf Gleiches wirken, so entsteht natürlich die Frage nach dem ersten Ursprunge der Ungleichheit, und es ist bekannt genug, wie wenig es der monistischen Philosophie auf rechtmässigem Wege gelungen ist, aus dem Einen, sich selbst gleichen absoluten Sein die Verschiedenheit hervorzuzaubern. Auch Stahl macht es der früheren Philosophie zu einem bedeutenden Vorwurfe, nicht erklären zu können, woher die specifische Verschiedenheit der Dinge komme (S. 37). Er selbst meint nun, was jenen unmöglich war, dadurch zu leisten, dass er die bei jenen vermisste Erklärung in der schöpferischen Freiheit Gottes findet, die eben „die Kraft unendlicher Individualisirung sei, d. i. Specifisches zu setzen, das als solches kein Gesetz, keine Regel, keinen Grund in etwas Vorausgehendem habe.“ Damit wird aber offenbar nur Ein Räthsel durch ein anderes gelöst; denn diese schöpferische Freiheit Gottes ist das dunkelste aller Räthsel. Warum sagt man nun nicht einfach: Ihr wisst es nicht, und ich weiss es auch nicht?

Denn dadurch, dass man sich auf jene schöpferische Freiheit Gottes beruft, wird es doch nicht im mindesten begreiflich, weshalb Sauerstoff und Kohlenstoff, und Gold und Schwefel, und Rosen und Myrthen u. s. w. u. s. w. vorhanden sind. Es wäre offenbar weiser gewesen, die Unwissenheit einzugestehen, als das absolute Dunkel mit Worten zu schmücken. Es ist hier einer der Puncte, wo alles Begreifen und Wissen unmöglich ist. Eine richtig angelegte Philosophie wird daher gar nicht in die Verlegenheit kommen, jene Frage aufwerfen und unbeantwortet lassen zu müssen. — Stahl gesteht an einem andern Orte (S. 39. Anmerkung), dass wir unfähig sind, die Frage, ob vermöge der Freiheit Gottes eine andere Welt möglich gewesen wäre, eigentlich und positiv zu beantworten, weil, was wir sagen mögen, immer ein Widerspruch in Begriffen sich ergebe. — Dieselbe Bemerkung aber gilt für alle metaphysische Forschung über die göttlichen Dinge. Deshalb eben muss eine Scheidewand zwischen dem Erkennbaren und dem für uns Unerkennbaren gezogen werden, und muss die Philosophie das ihr vom absoluten Idealismus aufgedrungene theologische Gewand wieder ablegen, und weiter nichts sein wollen, als Weltwissenschaft.

Einen andern deutlichen Beleg dafür, dass diejenigen, welche sich erdreisten, in die göttlichen Geheimnisse mit ihren menschlichen Begriffen eindringen zu wollen, immer das Entgegengesetzte von dem, was sie eigentlich wollen, erreichen, liefert die Stahl'sche Exposition jener göttlichen schöpferischen Freiheit. Sie soll zunächst bei Allem, was sie wirkt, von der unendlichen Möglichkeit des Andern begleitet sein, und den Objecten vorangehen und sie erst machen; man könne sie deshalb als Wahl, aber als Urwahl oder unendliche Wahl, bezeichnen (S. 27). Aber das ist noch nicht genug! denn damit nicht die Meinung entstehe, als ob Gott mehr Mögliches schaue, als er wirklich schaffe, fährt Stahl fort: „Der Begriff der unendlichen Wahl involvirt keineswegs eine Anschauung dessen, was nicht erkiest (geschaffen), sondern im Gegentheil durch das Geschaffene ausgeschlossen wird; denn dieses, weil es nicht zum Sein gerufen wird, so wenig nach seiner Essenz, als nach seiner Existenz, hat eben deswegen auch keine Gestalt, die da angeschaut werden könnte. Es ist bloss der Abgrund der unendlichen Möglichkeit.“ — Ohne uns bei dem hier vorkommenden Reste alter Scholastik, die auch dem bloss Möglichen eine Existenz zuschreibt, aufzuhalten, bemerken wir bloss, dass der Begriff der Wahl offenbar mehrere Möglichkeiten, als vorgestellte, voraussetzt, unter denen gewählt wird. Schaut nun aber Gott nur das, was er schafft, und nicht auch das, was er nicht schafft, so wählt er nicht. Damit nun aber der Begriff der Wahl scheinbar gerettet werde, sagt Stahl:

das nicht Geschaffene sei bloss der Abgrund der unendlichen Möglichkeit! Aber was heisst das anders als: Gott weiss zwar, dass er Andres schaffen könne, als er schafft, aber was dieses Andere sei, weiss er nicht? Wenn man aber beim Wählen nicht weiss, was das Ausgeschlossene ist, so ist es eine blinde Wahl, ein willkürliches Zugreifen, bei welchem es leicht geschehen kann, dass man das Bessere ausschliesst. — Stahl fühlt wohl, dass er hier in eine böse Klemme gerathen ist. Deshalb bekennt er: hier nur annähernd zu sprechen; die annähernde Einsicht in das Wesen der göttlichen Schöpfung könne man aber nirgends anders entnehmen als aus der Anschauung der Schöpfungen des menschlichen Geistes. Allein das ist eine schlechte Entschuldigung! Denn Stahl stellt hier Gott nur nach Analogie eines blindwählenden Menschen dar! Freilich geht seine Absicht dahin, Gott nach Analogie eines Genies darzustellen, das mit sicherem Takte das Vollkommene und Schöne trifft, ohne dass ihm die Auswahl unter allen übrigen Möglichkeiten zum discursiven Bewusstsein kommt. Aber seine Unkenntniss wahrer Psychologie und sein armseliger Begriff von der Freiheit des Geistes, lässt ihn einen argen Fehlgriff thun, und ihn statt eines genialen Menschen etwas ganz Anderes ergreifen!

2. Eine der schwächsten Seiten des absoluten Idealismus ist bekannter Maassen seine Psychologie. Daher findet sich auch bei Stahl in seinen psychologischen Begriffen die grösste Verwirrung. Wir heben nur Einiges heraus. „Entschliesst sich der Mensch zum Guten (sagt Stahl S. 120), so hat er dieses nicht erst gewählt, sondern er hat nach seinem innersten Wesen gehandelt, als der er wahrhaft ist; dagegen entschliesst er sich zum Bösen, so hat er ein zu seinem Wesen nicht Gehöriges ergriffen, er hat gewählt. Das innerste Ich, das sich entscheidet, ist zwar weder das Gute noch das Böse, sondern eben das Centrum der Individualität, das eben so gut das Eine, wie das Andere sein kann.“ Also das innerste Wesen des Menschen ist das Gute; das innerste Ich aber ist weder das Gute noch das Böse, also indifferent. Das innerste Wesen des Menschen ist also nicht sein innerstes Ich. (Ausser diesem innersten Ich aber giebt es bei Stahl noch ein anderes Ich, das in sich ein bestimmtes Wesen, nemlich das Gewissen ist: „Das Ich ist ein bestimmtes Wesen [von seinem Gewissen kann man nicht abstrahiren, auch wenn man ihm nicht folgt.]“ S. 117). Jenes innerste Ich des Menschen und sein innerstes Wesen sind in ihm trennbar, weil dieses die stete Wirkung göttlicher Kräfte, jenes aber nur er selbst, sein eigenstes Sein ist (S. 130). Daraus folgt, dass wenn Gott aufhören würde zu wirken, wohl das innerste Wesen des Menschen aufhörte, aber nicht sein innerstes Ich, und ferner: dass das innerste Wesen des Menschen nicht sein eigenstes Sein

ist. Nun ist ferner das innerste Ich „Selbstbefriedigungsstreben" und zwar ein „allgemeines" (S. 131), und kann möglicher Weise sich bloss als solches setzen und seine Befriedigung in sich selbst suchen (S. 130). Das ergiebt offenbar den Satz: dass das innerste allgemeine Befriedigungsstreben — das nichts Besonderes will und in nichts Besonderem seine Befriedigung findet, — in sich selbst, d. h. in dem allgemeinen Befriedigungsstreben seine Befriedigung sucht! Geschieht dieses, so wählt das innerste Ich das Böse. — Nun aber heisst es bei der Lehre von der Wiedergeburt: „rein Gottes Werk ist nur die Umwandlung des menschlichen Wesens, der Willenssubstanz. In Beziehung auf diese Umwandlung verhält sich der Wille rein passiv; denn der Wille kann sich schlechterdings nicht für etwas entscheiden, ja nur nach etwas sehnen, was ausserhalb seiner Natur liegt. Dagegen der Entschluss des Menschen, diese seine umgewandelte Natur festzuhalten, ist seine That, die Sache seiner Freiheit" (S. 133). — Da nun die letzte Entscheidung dem innersten Ich, dem Centrum der Persönlichkeit zukommt, welches nur ein allgemeines Befriedigungsstreben ist, dieses Ich aber nicht das innerste Wesen des Menschen (das Gute) ist, so folgt nach dem Satze, dass der Wille sich nicht für etwas entscheiden kann, das ausserhalb seiner Natur liegt, dass sich das innerste Ich nicht für das Gute entscheiden kann, da dieses ausserhalb seiner Natur liegt, sondern dass es sich nur für das, was innerhalb seiner Natur liegt, entscheiden kann; es muss also in sich selbst, in dem allgemeinen Befriedigungsstreben seine Befriedigung suchen, also sich nothwendig für das Böse entscheiden: die göttliche Umwandlung der Willenssubstanz hilft also nichts. Ferner: das innerste Wesen des Menschen, oder seine Substanz war nach S. 120 das Gute. Nun aber hören wir hier von einer Umwandlung der Willenssubstanz. Das kann unmöglich jene Substanz sein, welche das Gute ist, muss also eine andere und offenbar eine böse sein. Da diese nun nicht von dem heiligen Gott erschaffen sein kann, so muss sie durch das innerste Ich erschaffen sein. Also kann das innerste Ich Substanz erschaffen und das Böse ist eine Substanz! — Ausserdem hat der wiedergeborne Mensch zwei gute Substanzen: eine, die sein innerstes Wesen ist, und eine andere, die aus der umgewandelten bösen entstanden ist. — Endlich aber lernt man S. 135, dass der gute Mensch sich passiv, der böse aber activ sich verhält; denn der Gute lässt nur die göttliche Kraft in sich gewähren, der Böse aber wählt durch seine eigene Kraft des absoluten Anfangs. Das wird behauptet, damit in der Wiedergeburt dem Menschen das Verdienst abgesprochen werden könne. Nun aber soll doch der Entschluss des Menschen seine umgewandelte Natur „besiegeln, bejahen, festhalten." Ist denn das Bejahen weniger activ, als das Ver-

neinen, und wenn ihm das Nein zur Schuld angerechnet wird, warum nicht das Ja zum Verdienst? oder meint man, zum Verneinen seiner eignen Natur gehöre mehr Kraft als zum Bejahen derselben? Aber wenn man das auch zugeben wollte, so würde doch nur ein quantitativer Unterschied in der Activität, nicht aber der Unterschied zwischen activem und passivem Verhalten sich ergeben. Abgesehen davon, so kann man aus Stahl's früheren Sätzen ebensogut ein receptives Verhalten beim Ergreifen des Bösen folgern. Denn für das Centrum der Persönlichkeit, das innerste Ich, soll ja das innerste Wesen des Menschen (das Gute) nicht sein eigenstes Sein, also ein fremdes sein; sein eigenstes Sein ist vielmehr das allgemeine Befriedigungsstreben. Wenn das innerste Ich also in sich selbst Befriedigung sucht (also das Böse wählt), so bejaht es nur seine eigne Natur, lässt diese gewähren; verhält sich also eben bei der Wahl des Bösen bloss receptiv. Es müsste ihm also vielmehr das Gute zum Verdienst, das Böse aber nicht zur Schuld angerechnet werden. — Wir können hiernach nicht finden, dass Stahl zur Hebung der Schwierigkeiten in der Kirchenlehre vom Ursprunge des Bösen, von der Unfähigkeit zum Guten bei Freiheit des Willens, und von der Willensfreiheit bei der nur von Gott gewirkten Bekehrung (S. 130) beigetragen habe. Er hat sie vielmehr nur noch tiefer in einen Wald von Widersprüchen hineingeführt. Der Grundirrthum aber steckt hierbei in der Setzung des „innersten Ich's," dem zu seinem Inhalte jenes allgemeine Befriedigungsstreben gegeben wird. Ein solches Ich ist offenbar ein blosses Abstractum, das als seiend gesetzt wird. Abstracta aber als seiend zu setzen, ist der Grundfehler der idealistischen Philosophie, aus deren Irrthümern — in Betreff der philosophischen Begründung, nicht der Resultate — Stahl nirgends herausgegangen ist, soviel er auch gegen „abstracte Philosophie" polemisirt. Er sucht nur die aus jener Philosophie beibehaltenen Begriffe, unbekümmert, ob er sich selbst aufhebende Widersprüche lehrt oder nicht, so gegen einander zu stellen und ihre Consequenzen so zu modificiren, dass die durch seinen religiös-sittlichen Glauben geforderte Uebereinstimmung seiner Lehre mit der orthodoxen Kirchenlehre sich als Resultat ergiebt. Das aber ist nicht speculative Philosophie, sondern Scholastik im schlechtesten Sinne des Worts.

Jener obige Satz z. B., dass die Immanenz Gottes in uns nur in den Dingen die Voraussetzung alles Erkennens sei, weil ohne die Eine Weltsubstanz die Dinge nicht zu einander kommen könnten, führt in ungekünstelter Consequenz zu dem andern Satze: dass wir nur insofern erkennen, als wir Substanz (Gott) sind, nicht aber sofern wir ein besonderes, von anderen verschiedenes Accidenz sind. Diese Consequenz scheint auch Stahl wenigstens gefühlt zu haben; aber da er, als

Theist, sie nicht ertragen kann, so weist er sie mit der blossen Behauptung ab: „Aber deshalb ist es keinesweges Gott, der in uns die Dinge erkennt, sondern wir erkennen kraft der Selbständigkeit der Creatur dieselben lediglich als wir.“ — Aber dennoch ist er nicht vorsichtig genug, sondern lässt unlimitirte Sätze stehen, welche den Pantheismus fast unverhohlen aussprechen, z. B. S. 61: „Wenn der Mensch, wie er sollte, in Gott wäre, so würde er die Schöpfung gleich als seine eigne That anschauen.“ Da nun der Mensch, nach Stahls Lehre, trotz seiner, durch den Sündenfall bewirkten realen Entfernung aus Gott, doch eigentlich, d. h. „im Ewigen,“ in Gott ist, so kann jener Satz nichts anderes heissen, als: die Schöpfung ist zwar die eigne That des Menschen, insofern er seiner Substanz nach mit Gott identisch ist, nur weiss er es im empirischen Zustande nicht aus unmittelbarer Anschauung. Stahl unterscheidet sich hier von den ihrer selbst bewussten Pantheisten nur dadurch, dass er behauptet, der Mensch könne im empirischen Zustande nicht mehr wissen, dass er die Welt geschaffen habe, während jene (z. B. Strauss, Dogmatik I. S. 351) ihm diese Erkenntniss wenigstens als eine mögliche lassen. — Einen Rest der eingebüssten Anschauung Gottes lässt indessen auch Stahl dem Menschen, nemlich im Gewissen, „welches aber auch noch die einzige Präsenz Gottes ist, und das Gute ist eine Realität, die, vermöge unserer unzerstörbaren Natur als Menschen, unser eignes Wesen bildet, daher eine unmittelbare Anschauung unserer selbst“ (S. 64). Sollen diese Worte Sinn und Zusammenhang haben, so liegt in ihnen folgende Gleichung: die Anschauung Gottes ist gleich der Anschauung des Guten (im Gewissen); das Gute ist unser eignes Wesen, also ist die Anschauung unseres Wesens gleich der Anschauung Gottes. Die natürliche Consequenz der Sätze Stahl's ist also immer der Pantheismus, welchen er doch perhorrescirt.

Zweites Buch.

Historisch-kritische Darstellung der Principien

der

Rechtsphilosophie

von

Grotius bis auf Stahl.

Um den Beweis zu führen, dass die moderne speculativ theologische Rechtsphilosophie weder durch ihre Speculation noch durch ihre Theologie es vermocht hat, sich von den Grundgebrechen des früheren Naturrechts zu befreien, wird es jetzt nothwendig sein, etwas weiter in die Geschichte der Philosophie zurück zu greifen, als in den vorigen Abschnitten geschehen ist.

Die folgende Darstellung der Rechtsphilosophie seit Grotius macht jedoch nur Anspruch auf historische Treue, keineswegs auf Vollständigkeit in Wiedergabe der einzelnen rechtsphilosophischen Lehren, am allerwenigsten aber auf literarische Vollständigkeit. Es handelt sich hier wie überhaupt bei unsrer Critik, nur um die Principien, nicht aber um das Detail der Ausführung.

Ueber die Eintheilung der Geschichte der Rechtsphilosophie bemerken wir zur vorläufigen Orientirung, dass der leitende Gesichtspunct bei derselben nicht die systematische Form und deren Veränderungen, sondern das ethische Princip gewesen ist.

Daher musste Hugo Grotius, obwohl von ihm an die Rechtsphilosophie in einem äusseren geschichtlichen Zusammenhange verläuft, einen einsamen Platz bekommen. Von Pufendorf an aber beherrscht ein und dasselbe Princip die ganze Entwicklung, wenn auch mit verschiedenen mehr oder weniger wichtigen Veränderungen. Thomasius bringt im Grunde nur eine Veränderung der systematischen Form; Rousseau und Kant aber, sodann Hegel und endlich die theologische Schule bedeutendere Nüancirungen des alten Princips, nicht aber durchaus neue Principien.

Anknüpfend wieder an die wahren Elemente in Grotius stellt sich dieser ganzen Entwicklung von Pufendorf an die Rechtslehre Herbart's gegenüber.

Stahl fasst in seiner Geschichte der Rechtsphilosophie die Entwicklung derselben von Grotius bis auf Hegel, mit Aus-

schluss der seiner eignen verwandten Richtungen und mit gänzlicher Uebergehung Herbart's, unter dem Namen des Rationalismus oder der abstracten Philosophie zusammen. Davon ist aber nur soviel richtig, dass jene alle nicht Theologie, sondern nur Philosophie lehren wollen. Durchaus unhistorisch ist es aber, wenn er auch schon dem ältern Naturrecht die erst durch den neuern Idealismus bedingte Absicht unterschiebt, aus dem Begriffe des reinen Denkens und seiner Gesetze den Inhalt des Naturrechts zu finden.

Allerdings gehen die Aelteren so wenig wie diese Neueren von einer vorhandenen Moral und Gerechtigkeit aus, sondern wollen das Gute und Gerechte erst aus der „Vernunft" finden. Allein weil beide sich des — man kann sagen — unglücklichen Worts: Vernunft bedienen, ist ihnen nicht sofort auch ein der eigentlichen Absicht nach gleiches philosophisches Verfahren unterzuschieben.

Um die philosophische Methode der Aelteren richtig zu erkennen, darf man sich weder an das blosse Wort der Vernunft, noch bloss an ihre vagen Beschreibungen derselben halten, sondern muss man das wirklich von ihnen beobachtete Verfahren im Denken anzufangen und weiterzuschreiten, näher ansehen. Die Philosophie ist ihnen der Inbegriff aller Wahrheiten, welche, abgesehen von der göttlichen Offenbarung, aus der Betrachtung der Dinge selbst geschöpft werden. Nicht also ein einziger abstracter Begriff, ein reines Ich, reines Sein, reines Denken u. dgl., sondern das Vorhandene, das in innerer und äusserer Erfahrung Gegebene, ist der Ausgangspunct ihres Denkens. Dieses suchen sie aufzufassen, miteinander zu vergleichen und daraus neue Begriffe zu bilden [1]). Diese Thätigkeit des Denkens ist ihnen die Vernunft. Aber diese Vernunft ist ihnen nicht der Begriff, aus dessen Inhalt sie ihre ethischen, naturrechtlichen und sonstigen Begriffe schöpfen oder entwickeln, sondern nur das Mittel, um aus den gegebenen Begriffen neue Gedanken zu finden. Ihre Methode ist also nicht reiner Rationalismus, sondern vielmehr Empirismus. So findet Grotius sein Princip, den Trieb nach einem friedlichen Zusammenleben, auf ganz empirischem Wege. Er beobachtet, dass selbst einige Thiere ihren eigennützigen Trieb aus Rücksicht auf andere mässigen, dass in den Kindern vor allem Unterricht eine wohl-

[1]) Pufendorf de offic. hom. ac civ. cap. 1. §. 3: Datum est homini, ut varias res, quae in hoc universo occurrunt, possit cognoscere, eas inter se conferre, et harum occasione novas sibi notiones formare.

wollende Neigung sei, u. s. w.[1]) Ebenso schöpft Pufendorf sein Princip: die Selbsterhaltung, aus der Erfahrung[2]). Aehnlich Wolff, dem diejenige Obligation eine natürliche ist, welche einen hinreichenden Grund im Wesen des Menschen und der Dinge hat[3]). — Auf diesem empirischen Wege gestaltete sich ihnen das ethische Princip vorwiegend als ein Trieb der menschlichen Natur. Denn die menschliche Natur musste es sein, da sich das Ethische eben auf den Menschen und seine Verhältnisse bezieht; die Natur aber: weil man wenigstens dunkel fühlte, dass das Ethische als Norm des menschlichen Wollens von diesem unabhängig sein müsse; man meinte daher es in dem von allem Willen unabhängig im Menschen Vorhandenen, d. h. in seiner Natur zu finden; und endlich ein Trieb dieser Natur: um das Gefühl der ethischen Nothwendigkeit — des Sollens — zu bezeichnen, mit welchem sich das ethische Urtheil über den Willen ankündigt.

Hatte man nun auf diesem empirischen Wege das Princip gefunden, so nahm man auf ganz ebenso offen und ehrlich empirische Weise die menschlichen Verhältnisse auf und bestimmte im Hinblick auf das Princip, wie in ihnen die Handlungen gestaltet sein müssten, um dem Princip nicht zu widersprechen, d. h. um dem Triebe zu genügen.

So hatte man als die Materie, aus welcher man die Ethik bildete: die gegebene menschliche Natur mit ihren Verhältnissen; als Mittel der Erkenntniss aber, die empirische Auffassung und das logische Schliessen nach dem Satze des Widerspruchs.

Dass aber auch die menschliche Natur und die vorhandene Welt in ihrer einmal gegebenen Beschaffenheit durch einen logischen Process als nothwendig so und nicht anders beschaffen aus irgend einem obersten Principe abgeleitet werden müsse: diese Forderung als eine berechtigte an die Philosophie zu stellen, fiel ihnen nicht ein. Diese vermeintliche Aufgabe der Philosophie ist erst eine Erfindung des neuern Idealismus.

Allerdings war jene empirische Methode in Bezug auf die Ethik geradezu falsch. Denn wendet man sich, um das Gute zu finden, an die vorhandene menschliche Natur, so findet man in ihr ebensowohl das Böse, den selbstsüchtigen so gut wie den wohlwollenden und gerechten Trieb. Ist aber beides auf gleiche Weise gegeben, so hat man nun keinen Grund, das Eine vorzuziehen und das Andere zu verwerfen. Ja wenn man sich auf die vorhandene

[1]) H. Gr. de jure belli ac pacis Proleg. 1, 7.
[2]) Puf., de offic. hom. ac civ. cap. 3. §. 2. [3]) Wolff, jus nat. §. 35.

menschliche Natur beruft, wie sie vor aller ethischen Bildung des Willens nun einmal ist, so wird man in ihr leicht den selbstsüchtigen Trieb (das studium sese conservandi) als das letzte Princip alles Handelns zu entdecken glauben, und dadurch unwillkührlich zum Eudämonismus geführt werden, wie denn dies auch der philosophischen Ethik mit wenigen Ausnahmen fast durchweg begegnet ist.

Erster Abschnitt.

Die Rechtslehre des Hugo Grotius.

Seitdem die Erinnerung an die Vorläufer des Grotius wieder aufgefrischt ist[1]), wird dieser zwar nicht mehr als der erste Bearbeiter des Naturrechts angesehen, aber der Ruhm wird ihm bleiben müssen, der erste gewesen zu sein, welcher in das frühere trübe Gemisch von theologischen, moralischen und eudämonistischen Begriffen, die man bei den früheren Moralisten und Politikern findet, einige Ordnung gebracht und der Bearbeitung der philosophischen Ethik und insbesondere der Rechtslehre einen nachhaltigen Anstoss gegeben habe; ja wir müssen ihm den noch grösseren Ruhm beilegen, dass er in der Rechtslehre, wenn auch mit einigen Trübungen, die Wahrheit der Sache nach, wenn auch nicht der Form nach, sofort gesehen hat.

Um das Princip für dasjenige, was in Krieg und Frieden mit moralischer Nothwendigkeit als Recht anerkannt werden müsse, zu finden, wendet er sich dem damaligen ganzen Stande der Philosophie gemäss zu einer empirischen Betrachtung der menschlichen Natur.

Er sieht darin den Vorzug des Menschen vor dem Thiere, dass er nach allgemeinen Vorschriften erkennen und handeln, daher auch über das Angenehme und Schädliche sowohl der Gegenwart als auch der zukünftigen Folgen seiner Handlungen urtheilen kann. Daher ist es auch der menschlichen Natur gemäss, einem richtigen Urtheile in diesen Dingen zu folgen und weder der Furcht noch den Verlockungen einer gegenwärtigen Lust oder einem blinden Drange der Leidenschaften nachzugeben[2]). Was

[1]) v. Kaltenborn, Zur Geschichte des Natur- und Völkerrechts, so wie der Politik. Erster Band. 1848.

[2]) H. Gr. de jure belli ac pacis. Lausannae 1751. Proleg. 7 und 9.

nun einer solchen vernünftigen Beurtheilung widerspricht, ist eben deshalb auch wider das Recht der menschlichen Natur (das Naturrecht im weiteren Sinne, nach welchem es der Inbegriff aller ethischen Gesetze ist). Innerhalb dieses ganzen ethischen Gebietes findet er nun unter Anderem den dem Menschen eigenthümlichen Trieb nach einer friedlichen und geordneten Gemeinschaft mit seines Gleichen[1]). Der Mensch kann also auch seiner vernünftigen Natur gemäss beurtheilen, was einer solchen friedlichen und geordneten Gemeinschaft entspricht, und diesem Urtheile Folge leisten. Was nun der Erhaltung einer solchen Gemeinschaft widerspricht, ist überhaupt gegen jenes allgemeine Recht der Natur, insbesondere aber gegen das eigentlich und streng sogenannte Recht[2]).

So hebt also Grotius aus dem ganzen Gebiete der Ethik dasjenige hervor, was sich auf die Erhaltung einer friedlichen Gemeinschaft bezieht. Diejenigen praecepta generalia oder dictata rectae rationis, welche einer Handlung eine moralische Verwerflichkeit (turpitudo) oder aber Nothwendigkeit wegen ihres Widerstreits oder ihrer Uebereinstimmung mit jener geselligen Natur des Menschen beilegen, umfasst das jus sociale oder jus naturae im engern Sinne, welches aus den inneren Principien des Menschen fliesst. Ungerecht also im engern Sinne ist Alles, was der Natur der Gesellschaft vernünftiger Wesen widerspricht[3]).

Wenn nun auch weder die Methode, wie hier der Begriff des Rechts gefunden wird, richtig, noch auch dieser Begriff selbst zu einem präcisen Ausdrucke gelangt ist, so liegen in diesen Sätzen doch die wahren Grundgedanken: dass vom Rechte im engern Sinne nur da geredet werden kann, wo eine Gesellschaft, d. h. überhaupt eine Gemeinschaft oder irgend welche Berührung mehrerer, also wenigstens zweier, vernünftiger Wesen gedacht wird; dass das Recht zunächst eine über solcher Gemeinschaft schwebende, sie moralisch nothwendig normirende Regel ist; dass das Eigentliche, was durch das Recht verneint wird, der Streit der Willen über irgend ein Object ist (denn die Bewahrung nicht irgend welcher, sondern einer friedlichen und geordneten Gemeinschaft ist die Quelle des eigentlichen Rechts); und end-

[1]) ibid. 6: inter haec autem, quae homini sunt propria est appetitus societatis, id est communitatis, non qualiscunque, sed tranquillae et pro sui intellectus modo ordinatae.

[2]) ibid 8: custodia societatis, humano intellectui conveniens, fons est ejus juris, quod proprie tali nomine appellatur.

[3]) ibid l. I. cap. 1. 3.

lich, dass nicht bloss um des Nutzens willen das Unrecht zu verwerfen ist, sondern um seiner sittlichen Schändlichkeit willen; dass es also vermöge eines absoluten Urtheils verworfen wird.

Obgleich aber Grotius den Rechtsbegriff aus der Menge der übrigen sittlichen Begriffe, die allerdings in ihrem alten Dunkel gelassen werden, hervorhebt, so geht seine Absicht doch keineswegs dahin, das Recht von aller Verbindung mit den andern sittlichen Ideen loszureissen; sondern überall, wo er die Frage nach dem Inhalte eines zu errichtenden Rechts erhebt, nimmt er Rücksicht nicht allein auf die Natur des jedesmal vorliegenden Sachverhältnisses, sondern auch auf andere sittliche Ideen, namentlich der Billigkeit, des Wohlwollens, der Pietät [1]. Er ist also weit entfernt von der Manier der späteren Naturrechtslehrer namentlich der Kantischen Periode, die eben darin ihren Ruhm suchen, bei Bestimmung dessen, was natürlicher Weise Recht sei, von der Rücksicht auf die andern sittlichen Ideen gänzlich zu abstrahiren.

Von dieser ersten Bedeutung des Rechts, nach welcher es eine Norm ist, die über der menschlichen Willkühr schwebt, leitet Grotius das Recht in secundärer Bedeutung ab, oder die qualitas moralis personae competens ad aliquid juste habendum vel agendum.

Wie nun diese Ableitung näher vorzunehmen sei, sagt er nicht mit ausdrücklichen Worten. In der Consequenz seines Princips aber, wonach von Recht nur unter Voraussetzung einer Gemeinschaft vernünftiger Wesen die Rede sein kann, musste es liegen, dass er das subjective Recht, als moralisches Vermögen, eben nur in der Berührung oder Gemeinschaft entstehen liess. Der oberste Begriff des späteren Naturrechts: die angebornen Rechte, passte nicht in seine Ansicht; denn im Begriffe eines angebornen Rechts liegt es, dass der Mensch auch abgesehn von aller gesellschaftlichen Berührung mit demselben ausgerüstet ist. Daher bemerkt auch Stahl richtig, obwohl nicht im richtigen Sinne, dass der ganze Inbegriff der Rechtslehre des Grotius bloss die Verbindlichkeit der Verträge hätte sein müssen [2]. Nur muss man dann dem Grotius nicht das Unrecht anthun, ihm die gewöhnliche enge Bedeutung des Vertrages unterzulegen, nach welcher

[1]) lib. II. cap. 1. §. 9: jus naturae, quatenus legem significat, non ea tantum respicit, quae dictat justitia, quam expletricem diximus, sed aliarum quoque virtutum, ut temperantiae, fortitudinis, prudentiae, actus in se continet, ut in certis circumstantiis non honestas tantum, sed et debitas.

[2]) Rechtsphilosophie Th. 1. S. 162.

ein Vertrag nur eine dem Inhalte nach willkührliche Uebereinkunft ist, in deren Unterlassung oder gegenseitiger Aufhebung an sich kein sittlicher Vorwurf liegt.

Allein Grotius bleibt sich hier nicht ganz treu. Er kennt dennoch ein suum vor den geselligen Berührungen (Natura, sagt er, homini suum est vita . . . corpus, membra, fama, honor, actiones propriae [1]).), während sein Princip doch nur den Gedanken forderte, dass nur eine solche Gemeinschaft eine friedliche sein könne, in welcher es als Recht errichtet ist, dass ein jeder Leben, Körper, Glieder u. s. w. als das rechtlich Seine habe.

Dagegen bleibt er in der Lehre von der Occupation sich getreuer. Denn nicht der blosse Act des Zugreifens und die Declaration des Willens, eine Sache sich zuzueignen, begründet ihm das Eigenthumsrecht, sondern nur ein entweder ausdrücklicher oder stillschweigender Pact. „Simul atque enim communio displicuit, nec instituta est divisio censeri debet, inter omnes convenisse, ut quod quisque occupasset, id proprium haberet [2]).“ Die Grundwahrheit, dass nicht durch einen einseitigen Willen allein Rechte entstehen können, sondern dass der Wille des Andern auch dabei sein muss, ist hier deutlich genug ausgesprochen; denn erst die Uebereinkunft, dass jeder das von ihm Ergriffene als das Seinige betrachten dürfe, lässt das Eigenthum an den occupirten Sachen entstehen.

Dass nach diesem Allen Grotius auf die absolute Verbindlichkeit der Verträge den Hauptnachdruck legt, und er ihre Verbindlichkeit nicht etwa auf den Nutzen basirt (wie am deutlichsten seine Bestreitung der Nichtverbindlichkeit der pacta nuda zeigt), braucht kaum noch erwähnt zu werden. Diese Verbindlichkeit folgt ihm unmittelbar aus seinem Rechtsbegriffe [3]).

Aus dieser ganzen Ansicht vom Rechte ergiebt sich nun auch, dass Grotius den Zwang oder die Sanction des Rechts durch physische Gewalt nicht als den unterscheidenden Charakter desselben ansehn kann. Die Heiligkeit des Rechts beruht ihm principiell auf der moralischen Schändlichkeit des Unrechts. Daher beschränkt er auch das Recht nicht bloss auf das Gebiet, auf welchem der Zwang möglich ist. So erkennt er Rechtspflichten des Regenten an, ohne ein Zwangsrecht

1) lib. II. cap. 17. §. 1. vgl. lib. I. cap. 2. §. 1. 5.

2) lib. II. cap. 2. §. 2. 5.

3) lib. II. cap. 11. §. 4. 1: ut promissa praestentur, venit ex natura immutabilis justitiae, quae Deo et omnibus his, qui ratione utuntur, pro modo communis est.

der Unterthanen auf Erfüllung derselben zu statuiren[1]; so stellt er auch die Lüge ohne Rücksicht auf äusseren Zwang als Rechtsverletzung dar[2]).

Hinsichtlich der Lehre vom Staate, die bei Grotius höchst unvollständig und dürftig ist — vielleicht nur, weil der Zweck seines Werks ihn diese Lehre nur gelegentlich berühren liess — wollen wir ihn nur gegen den Vorwurf vertheidigen, als ob er nur durch Inconsequenz der revolutionären Lehre ausgewichen sei. „Liegt, sagt Stahl, der Rechtsgrund für alle Verhältnisse nur in der Befriedigung des menschlichen Verlangens nach einer ruhigen und vernünftig geordneten Gemeinschaft, so kann ein Vertrag nicht rechtsbeständig sein, dass die öffentliche Gewalt nicht zu diesem Zweck, sondern zum Nutzen des Herrschers gebraucht werden dürfe. Diese Inconsequenz musste abgestreift werden, und das führte von den sonstigen Voraussetzungen des Grotius auf die Lehre Rousseau's." — „Es ist so mit Grotius ein Princip ins Leben getreten, das in seiner Weiterbildung zur Lehre Kant's und Rousseau's, zuletzt zur französischen Revolution mit Nothwendigkeit führte[3])."

Es kann kaum einen ungerechteren Vorwurf geben, als dieser Vorwurf Stahl's gegen Grotius ist. Das oberste Princip des Grotius ist die Herstellung und Aufrechterhaltung einer friedlichen und geordneten Gemeinschaft, nicht um des Nutzens, sondern um der absoluten Verwerflichkeit des Streits willen. Aus diesem Grundsatze folgt unmittelbar die Heilighaltung irgend welcher wirklich getroffenen Uebereinkunft. Denn der Inhalt der Uebereinkunft ist eben die Regel, nach welcher die Betreffenden eine friedliche und geordnete Gemeinschaft führen wollen. Daher ist es durchaus consequent, wenn Grotius eben bei der Lehre vom Staate behauptet: neque ex praestantia hujus aut illius formae (sc. civitatis) — sed ex voluntate jus metiendum est[4]). Danach ist jede Form des Staats, welche durch irgend eine ausdrückliche oder stillschweigende Uebereinkunft geschlossen ist, rechtsgültig, und kann von keinem der Betreffenden ein-

1) lib. II. cap. 14. §. 6. 1. 2) lib. 3. cap. 1.

3) Stahl, Rechtsphilos. Thl. 1. S. 166. 170. vgl. daselbst: „Die Lehre des Grotius, dass die Unterthanenpflicht ihren Grund in deren stillschweigendem Vertrage habe, ist bei ihm ganz unscheinbar und unverfänglich. Sie brauchte aber nur in ihrem ganzen Inhalte und ihren Folgerungen entwickelt zu werden, so war sie das, was ein Jahrhundert später die Ordnung Europas umstürzte.

4) lib. II. cap. 3. §. 8. 2.

seitig ohne den Vorwurf des Unrechts aufgehoben werden. Nicht also durch eine Inconsequenz, sondern durch die Consequenz des Princips ist jede Rechtfertigung der Revolution ausgeschlossen. Stahl begeht bei diesem Vorwurfe nur dieselbe Verwechslung, welche die revolutionäre Lehre sich zu Schulden kommen lässt. Er misst die Gültigkeit eines Rechts nach seinem Werthe, weil er nicht zwischen den Weisungen unterscheidet, welche die Rechtsidee für eine noch zu schliessende und welche sie für eine schon geschlossene Uebereinkunft giebt. Im ersten Falle aber kann sie allerdings nur sagen: Strebt solches Recht zu errichten, das nicht gegen unabweisbare und sich immer von neuem erhebende menschliche Bedürfnisse anläuft; vermeidet solches Recht, das den Keim des Streits in sich trägt! Im zweiten Falle aber gebietet sie: Haltet den Vertrag, wie drückend er auch sein mag, so lange als ihr nicht gegenseitig übereingekommen seid, ein besseres Recht zu errichten!

Endlich aber stützt sich die Revolution nicht sowohl auf die Lehre vom Staatsvertrage, als vielmehr auf die von den angebornen und unveräusserlichen Menschenrechten, die jeden Augenblick allenfalls mit Zwang zurückzufordern, absolutes Recht sein soll. Diese Lehre aber, deren erste leise Anklänge, wie oben gezeigt ist, allerdings bei Grotius sich finden, ist nach seinem Principe eine Inconsequenz.

Es ist indessen gar nicht unsere Absicht, die Lehre des Grotius, wie sie in ihrer Ausführung vorliegt, von allen Flecken zu reinigen. Denn obgleich sie in den wichtigsten Puncten einen bessern Geist offenbart, als das spätere Naturrecht, und zu einer ganz andern Entwicklung desselben Veranlassung gegeben haben würde, wenn man eben in ihrem Geiste fortgearbeitet hätte, so finden sich doch bei Grotius, ausser dem schon Erwähnten, auch noch die Anfänge anderer Lehren, welche das spätere Naturrecht in seine verkehrte Bahn hineingetrieben haben.

Zunächst bleibt bei ihm das Recht, obgleich es nicht auf den Nutzen basirt werden soll, doch in einer gefährlichen Nähe des Eudämonismus stehen. Das strenge Recht ist bei Grotius offenbar nur ein Theil der ganzen Moral, des Naturrechts im weiteren Sinne. Dieses aber gründet er auf ein Urtheil, das, wenn auch frei von den Affecten der Lust und Unlust, dennoch nur das Lust- oder Unlust-Erregende (quae delectant aut nocent) zum Criterium des Guten und Bösen macht. Das Princip seiner Moral ist also dennoch ein, wenn auch besonnener, Eudämonismus. Wenn nun das Recht unter den allgemeinen Begriff dieser Moral subsu-

mirt wurde, so konnte es nicht fehlen, dass der Eudämonismus auch das besondere Rechtsprincip ergriff, und der Trieb nach einer friedlichen und ruhigen Gesellschaft dahin gedeutet wurde, dass eine solche Gesellschaft nur ihres Nutzens wegen angestrebt werde; wie denn auch die Nachfolger des Grotius sofort diesen Weg betraten.

Ein anderer Ansatz falscher Lehren liegt in der ungenauen Bestimmung des Rechtsbegriffs. Durch den Satz: ut jus sit, quod injustum non est [1]) stellt Grotius allerdings richtig zunächst das Recht in den Gegensatz zum Unrecht, so dass es ihm primär nicht ein Gut, sondern eine Norm des Willens ist. Aber jener Satz verführt offenbar zu der Meinung, dass alle Handlungen, durch welche man nicht Unrecht thut, also auch jede, die in gar keiner Beziehung zu andern Personen steht, an sich schon eine rechtlich befugte sei; damit aber überhaupt zu der Meinung, dass man abgesehen von aller Gemeinschaft mit Andern Rechte haben könne. Der Begriff des Rechts ist also gegen den Begriff des Erlaubten nicht gehörig abgegrenzt. Die böse Folge dieser Unvorsichtigkeit zeigt sich sofort bei der Lehre vom Zwange: Es ist nicht gegen die Natur der Gesellschaft, meint Grotius, für sich selbst zu sorgen, daher ist auch die Anwendung einer Gewalt, welche das Recht eines Andern nicht verletzt, nicht Unrecht [2]). Nicht Unrecht — also nach obigem Satze: Recht. Daher findet sich auch bei ihm schon der Anfang der Lehre vom unendlichen Zwangsrecht: Si cui periculum immineat accipiendae alapae aut mali similis, huic quoque jus esse id arcendi cum caede inimici, sunt qui putant. Ego, si mera justitia expletrix respiciatur, non dissentio. Quamquam enim inaequalia sunt mors et alapa, tamen qui injuria me parat afficere, is mihi eo ipso dat jus, hoc est facultatem quandam moralem adversus se in infinitum, quatenus aliter malum illud a me arcere nequeo [3]).

Ausser der Folge von jener unvorsichtigen Verallgemeinerung des Rechtsbegriffs, dass der Beleidiger sogar selbst das Recht zum unendlichen Zwange geben soll, obgleich doch gewiss weder auf seine ausdrückliche noch stillschweigende Zustimmung zu rechnen ist, sieht man hier zugleich recht deutlich den Ansatz zur späteren Losreissung des Rechts von der Moral (si mera justitia expletrix respiciatur); wenn auch Grotius selbst sowohl an den angeführten als auch an an-

[1]) lib. I. cap. 1. §. 3. 1. [2]) lib. II. cap. 2. §. 1. 6

[3]) lib. II. cap. 1. §. 10. 1.

dern Orten [1], durchaus nicht will, dass dasjenige, was aus jenem blossen Rechtsbegriffe folgt, auch wirklich als Recht errichtet werden solle, sondern verlangt, dass dabei auch andere sittliche Verhältnisse zu Rathe gezogen werden.

Hätte Grotius sein Princip streng festgehalten, so hätte er das Zwangsrecht eben so gut, wie jedes andere nur durch Einstimmung der betheiligten Willen errichten können. Der schlüpfrige Punct aber, auf welchem Grotius ausgeglitten ist, liegt vornemlich in der Lehre von der Selbsthülfe. Anstatt in objectiver Beurtheilung solche Fälle, welche zur Selbsthülfe Veranlassung geben, aufzufassen, und zu sehen, dass eben, weil hier noch gar keine Rechtsordnung existirt, die Rechtsidee nur die Weisung geben kann, ein bestimmtes Recht zu errichten, versetzt er sich in den Zustand eines Menschen, der eben an Leib und Ehre angegriffen wird, und giebt nun dasjenige, was der für sein Leben Besorgte thun wird, für ein Recht desselben aus. — Wenn man sich aber in diesem Falle in die subjective Gemüthslage des für sein Leben besorgten Menschen versetzt, warum soll man es nicht überhaupt thun, und die ganze Lebensführung vom Standpuncte des natürlichen Menschen bestimmen, der nur für sich selbst sorgend, seine Rechte möglichst zu sichern und zu erweitern strebt und die Andern nur bald als mögliche Störer seiner Freiheit, bald als nützliche Werkzeuge betrachtet? Das aber ist vorwiegend der Standpunct des auf Grotius folgenden Naturrechts [2].

[1]) Vgl. besonders lib. III. cap. 1.

[2]) Eine ausführlichere und vorzügliche Darstellung der Grotius'schen Lehre findet man bei: Hartenstein, Darstellung der Rechtsphilosophie des Hugo Grotius, Leipzig 1850.

Zweiter Abschnitt.

Das Naturrecht nach Grotius bis Kant.

An der Spitze dieses Abschnitts stehen drei Männer, die trotz aller sonstigen Verschiedenheit das fortan das Naturrecht beherrschende Princip gemeinsam aussprechen. Die Selbsterhaltung (studium sese conservandi), ein bei Grotius den sittlichen Ideen untergeordneter Gesichtspunct [1]), ist bei ihnen das wirkliche Princip geworden.

Erstes Capitel.

Spinoza.

Spinoza, obwohl er der Zeitfolge nach nicht der Erste ist, stellen wir doch voran, weil er die aus dem Princip der Selbsterhaltung sich ergebende Rechtslehre am reinsten und consequentesten in ihren Grundzügen durchführt. Er zeigt in einem deutlichen, wenn auch nur skizzirten Bilde, wohin jenes Princip führen muss, wenn seine Consequenzen durch keine verborgener Weise mitwirkenden ethischen Rücksichten umgebogen werden.

Wenn in einer pantheistischen Weltansicht, nach welcher Gott, d. h. die unendliche Substanz, das allein Seiende ist, überhaupt ethische Fragen aufgeworfen werden, so kann in ihr unmöglich ein anderes Princip als die Selbstliebe, gedacht werden. Denn wo nur Eins existirt, kann dies Eine auch nur sich selbst zum Gegenstande seines Wollens machen. Daher ist der oberste Begriff der spinozischen Ethik die unendliche Selbstliebe Gottes (infinitus

[1]) Lib. I, cap. 2, §. 1.

amor, quo deus se ipsum amat)[1]. Da nun die Menschen eben nur Modificationen dieser sich unendlich selbst liebenden Substanz sind, deren immanente Ursache (Substanz, Wesen) eben jene Substanz ist, so kann in ihnen auch kein anderes Princip ihres Wollens sein: quandoquidem virtus nihil aliud est, quam legibus propriae naturae agere, ... sequitur, virtutis fundamentum esse ipsum conatum proprium esse conservandi, et felicitatem in eo consistere, quod homo suum esse conservare potest[2]. Da nun Gott von sich unendliche Macht zu existiren hat, so ist seine Tugend und Glückseligkeit auch eine unendliche; bei seinen endlichen Modificationen aber wird sich der Grad ihrer Tugend und Glückseligkeit nach dem Grade ihrer Macht richten, mit der sie existiren oder ihr Sein erhalten können. Wenn nun überhaupt die Tugend mit der Macht identisch gesetzt wird, so muss dasselbe auch mit dem Rechte der Fall sein: jus naturae est ipsa naturae potentia[3]. Gott hat demnach Recht auf Alles, weil er alle Macht hat; die Modificationen aber nur so viel Recht, als sie Macht haben[4]. — Dass nach diesen Sätzen jede Handlung das Document ihres Rechts eben in ihrem Gelingen findet, dass das Motiv sich vom Unrecht zu enthalten, nur in der Furcht eignen Schadens liegen kann; also auch die Verträge nur so lange verpflichten, als sie nützlich sind, bedarf kaum der Anführung. Darin liegen denn auch die Fundamente der spinozischen Staatslehre: Die Gesellschaft ist nicht „ratione, quae affectus coercere nequit“, sondern „minis“ zu sichern, und der Herrscher hat nicht mehr Recht über die Unterthanen, als er Gewalt über sie hat. — Dass nun Spinoza daneben auch lehrt: homines, qui ex ductu rationis suum utile quaerunt, nihil sibi appetere, quod reliquis hominibus non cupiant, atque adeo eosdem justos, fidos atque honestos esse, kann nicht auffallen, da er natürlich so klug ist einzusehen, dass dem Menschen nichts nützlicher ist, als der Mensch; kann aber auch an dem sittlichen Verwerfungsurtheile, das von jeher von allen Unbefangenen, über seine Lehre gefüllt ist, nichts ändern.

[1]) Spinoza, Ethic. p. 5 pr. 35—37.

[2]) Ibid. p. 4. pr. 18 schol.

[3]) Sp. tract. polit. cap. 2. §. 4.

[4]) Tract. theol. polit. cap. 16: „Jam quia naturae potentia ipsa dei potentia est, qui summum jus ad omnia habet, et universalis potentia totius naturae nihil est praeter potentiam omnium individuorum simul: sequitur, unum quodque individuum jus summum habere ad omnia, quae potest, sive jus uniuscujusque eo usque se extendere, quo usque ejus determinata potentia se extendit.“

Spinoza hat indessen wenig directen Einfluss auf die Entwicklung des Naturrechts gehabt. Ausserdem dass die Rechtslehre bei ihm nicht systematisch ausgeführt sich vorfand, so lagen bei ihm die alles Rechtsgefühl verletzenden Consequenzen zu nackt vor, und man mied ihn auch, wenigstens in früheren Zeiten, schon um seines Pantheismus willen. Das von ihm aufgestellte Princip aber verdirbt das Naturrecht bis in die neuesten Zeiten hinein.

Zweites Capitel.

Hobbes.

Hobbes hat, wie Grotius, bei seinen Schriften eine bestimmte Tendenz vor Augen. Während jener durch seinen Zweck mehr zur Beachtung der Verhältnisse des Völkerrechts und, um hiefür das Fundament zu finden, zu der des natürlichen Privatrechts geleitet wurde, beschäftigt sich Hobbes, getrieben durch das Missfallen an innerer Empörung und Anarchie, mehr mit dem inneren Staatsrechte, von welchem sich bei Grotius nur gelegentliche Bruchstücke finden. Hobbes würde also eine Ergänzung desselben sein, wenn er nur von einer der Sache nach ebenso gesunden Grundlage ausginge. Allein bei ihm tritt das sittliche Urtheil gänzlich in den Hintergrund, wenn es auch nicht völlig verschwunden ist, sondern sich in der Anerkennung eines, freilich weder im Naturstande noch im Staate, verbindlichen, göttlichen Gesetzes geltend macht. Das leitende Princip ist bei ihm nur die Selbsterhaltung, und ist er deswegen trotz aller sonstigen Verschiedenheit mit Spinoza in Parallele zu stellen [1]).

[1]) Stahl freilich behauptet, Hobbes und Spinoza seien von Grund aus verschieden, weil bei jenem es doch eine Anforderung gäbe, das Gesetz zu erfüllen, bei Spinoza aber auch die Form des Ethischen fehle, und weil Spinoza das absolutistische Resultat jenes nicht theile. (Stahl, Rechtsphilos. Th. I. S. 176 Anm.) Allein das sind doch für die ethische Vergleichung beider nur untergeordnete Gesichtspuncte, da sie nicht den Inhalt des von beiden gleichmässig gesetzten ethischen Princips des Wollens und Handelns berühren, sondern nur auf metaphysischen Differenzen beruhen.

Wenn dagegen derselbe Schriftsteller behauptet, Grotius hätte zu demselben Resultate, wie Hobbes kommen müssen, wenn er von seinem höchsten Gesetze des Staatswohls die Folgerungen erschöpfend gezogen hätte; also zu einem solchen Staatsabsolutismus, der selbst die moralische Zurechnung bei den Unterthanen ausschliesst (daselbst S. 174); wenn er behauptet, Hobbes unterscheide sich durch nichts von den übrigen Naturrechtslehrern,

Die Selbsterhaltung ist nach Hobbes das Gesetz der Natur. Das könnte richtig verstanden nur so viel heissen, als: aus der Beobachtung der Menschen, wie sie jetzt einmal von Natur sind, ergiebt sich, dass das wirkende Princip ihrer Gesinnung das Streben nach Selbsterhaltung ist; nicht aber dass die Selbsterhaltung auch abgesehen von den positiven göttlichen Geboten ein sittliches Gebot wäre, in welchem letzteren Sinne Grotius vorzugsweise die lex naturae fasst. Aber Hobbes macht ein sittliches Gebot daraus. Weil, wie auch Spinoza sagt, die Vernunft nichts gegen die Natur befiehlt, so soll die Vernunft einem jeden befehlen, sich selbst zu erhalten, und darum auch ein jeder das Recht zur Selbsterhaltung haben, wie auch zu allen Mitteln, die zu ihrem Behuf nothwendig sind. Nun aber handeln die Menschen von Natur immer aus dem Zweck ihrer Selbsterhaltung; also handeln sie, was sie auch immer thun mögen, juste et jure; und ihr Recht erstreckt sich so weit als ihre Macht.

Aber ein jeder Mächtige findet wieder einen Mächtigeren, der ihn an seiner Selbsterhaltung hindern kann, — wie auch Spinoza sagt: nulla res singularis in rerum natura datur, qua potentior et fortior non detur alia, . . . a qua illa data potest destrui — also folgt im Gedränge der menschlichen Gesellschaft, sowohl der That als der Gesinnung nach, ein Krieg Aller gegen Alle und damit nothwendig eine Unsicherheit der Selbsterhaltung, und zwar nicht bloss als ein factischer sondern als ein rechtlicher Zustand. Die rechte Vernunft, d. h. die Selbsterhaltung, gebietet also aus diesem Zustande herauszugehen, nicht weil er der Rechtsidee, sondern weil er dem eudämonistischen Triebe der Selbsterhaltung widerspricht. Damit ist nun auch nothwendig gesetzt, dass, wenn jeder nur nach der Selbsterhaltung handelt und zwar

als dass er aus dem menschlichen Wesen den Trieb der Furcht, statt eines andern, heraushebe (S. 114), so ist das auch nur eine Parallelisirung, in welcher unwesentliche Momente hervorgezogen und wesentliche in den Hintergrund gestellt werden; dem Grotius aber ein von ihm nicht aufgestellter Grundsatz untergeschoben wird. Denn die Hauptsache ist, dass Grotius in einer leicht abzustreifenden, allerdings unrichtigen, Einkleidung eine echt sittliche Idee als Princip aufstellt, Hobbes aber nur ein eudämonistisches Princip kennt. Die societas tranquilla et ordinata ist ferner nicht identisch mit der salus publica; denn in jener liegt nicht sofort der Begriff des Staats, in dieser nicht der Rechtsbegriff. Ist also die societas tranquilla das höchste Princip der Rechtslehre des Grotius, so kann ihm die salus publica nicht das höchste Gesetz sein, sondern bei der Gestaltung einer Rechtsordnung nur eine accessorische Bedeutung haben. — Wenn man in solcher Manier Unwesentliches hervorzieht, Wesentliches aber zurückdrängt, so kann nur eine Carricatur der Geschichte des Naturrechts entstehen.

mit dem höchsten Rechte, dann auch keine göttlichen und menschlichen Gebote verbindlich sind. Denn so lange man nicht sicher ist, dass auch alle Andere solche Gebote beobachten, dient ihre Erfüllung nicht zur eignen Selbsterhaltung. Das Maass der Pflicht und des Rechts ist eben nur der eigne Vortheil. (Es ist kaum möglich, den diametralen Gegensatz dieser Lehre gegen Grotius zu verkennen, der sich eben von Anfang an gegen die Lehre stemmt, dass die Menschen die Rechte sich je nach ihrem Nutzen gemacht hätten!)

Um nun aus jenem Zustande der Unsicherheit gründlich herauszukommen, gebietet die Vernunft einen solchen Zustand zu errichten, welcher absolute Sicherheit der Selbsterhaltung gewährt. Das Mittel dazu ist ein unzerstörbarer Friede. Dieser ist aber so lange nicht sicher, als noch Verschiedenheit der Meinungen und der Willensbestrebungen möglich ist. Daher müssen alle Einzelnen nicht allein alle ihre Macht und ihr ganzes Recht, sondern auch ihr sittliches Urtheilen und ihre religiösen Meinungen einer einzigen, physischen oder moralischen Person übertragen. Dieser gegenüber darf also weder Eigenthum noch Recht, noch sittliches Urtheil, noch religiöse Ueberzeugung geltend gemacht werden; sie vielmehr hat dies Alles erst zu bestimmen.

In der That könnte man die Menschen bewegen sich auf diese Weise, als urtheil- und willenlose Glieder einem einzigen Haupte zu unterwerfen, in welchem allein der Geist, — das Wollen und Denken — wäre, so würde das Problem des ewigen Friedens gelöst sein.

Die älteren Naturrechtslehrer haben mit Recht gefühlt, dass Hobbes ihr Gegner sei. Denn er leitet die Gültigkeit des Rechts allein vom Staate ab, sie dagegen basirten den Staat umgekehrt auf die vom Staate unabhängige Gültigkeit der Rechtsidee. — Bei Hobbes ist überhaupt der leitende Gedanke nicht irgend ein Rechtsbegriff, sondern die Sicherung des äusseren Friedens durch eine äussere Ordnung der menschlichen Gesellschaft oder durch einen Staatsmechanismus. Es tritt bei ihm das Problem von der besten Staatsverfassung in den Vordergrund, — ein Problem, das sich bei ähnlichen Veranlassungen öfter aufgedrängt hat. In neueren Zeiten ist es aber mit einer bedeutenden Modification aufgetreten. Während Hobbes nemlich um das Recht und die Freiheit der einzelnen Privaten sich gar nicht kümmert, will man später eben die natürlichen Rechte der Privaten gegen die Uebergriffe der Regierung durch einen künstlichen Staatsmechanismus sichern.

Drittes Capitel.

Pufendorf und die Socialisten.

Pufendorf schliesst sich nur im Ausdruck seines nominellen Princips, nicht im Gehalte desselben, an Grotius an. Die Idee der Socialität ist ihm nicht der erste absolute Punct, von welchem seine ethische Construction anhebt, sondern nur eine Folgerung aus dem eigentlichen Principe: der natürlichen Selbstliebe. Er legt, auf gleiche Weise wie Spinoza und Hobbes, den Grund zu seinem Naturrechte mit den Worten: id homo habet commune cum omnibus animantibus — ut se ipso nihil habeat carius, se ipsum studeat omnibus modis conservare [1]). Weil aber der Mensch für sich allein ein hülfloses Wesen ist, das sich ohne Hülfe Anderer nicht selbst erhalten kann, aber auch auf der andern Seite Anderen den grössten Nutzen und Schaden zuzufügen vermag, so ist es zu seiner Selbsterhaltung nöthig, dass er mit seines Gleichen sich verbinde, und gegen sie sich so verhalte, dass sie ihm nicht zu schaden, sondern zu nützen geneigt sind. — Die Socialität ist also lediglich ein Mittel zur Selbsterhaltung jedes Einzelnen. Hiemit knüpft Pufendorf die Socialität eben an den Gedanken, gegen welchen Grotius bei Aufsuchung seines Princips sich stemmt. Grotius weiss auch gar wohl, dass der Mensch, wie er einmal ist, mit allen lebenden Wesen das gemein hat, seinen Nutzen zu suchen; aber nicht auf diesem Triebe der Selbsterhaltung oder des Nutzens ruht ihm die ethische Nothwendigkeit der geordneten und ruhigen Gesellschaft; sondern der Friede derselben ist ihm an sich ein absoluter Titel des Lobes, ohne alle Frage, in wiefern der Mensch sich dadurch selbst erhalte.

In diesem auf die Empirie sich stützenden Eudämonismus, welcher seit Pufendorf ein Erbtheil des deutschen Naturrechts geblieben, und auch nicht durch Kant, viel weniger durch die neuere idealistische Philosophie aus demselben verbannt ist, — nicht aber, wie Stahl wähnt, in dem abstracten Philosophiren, also nicht in einer blossen philosophischen Methode, liegt der Grundirrthum und das Grundverderben des bisherigen Naturrechts. Es ist im eigentlichen Sinne die Moral des natürlichen Menschen. —

[1]) Pufend. de offic. hom. ac civ. lib. I, cap. 3, §. 1.

Das Gefühl, dass man an einem solchen Naturrechte keine absolute Ethik habe, hatten anfangs nicht bloss die Gegner [1]), sondern auch die Anhänger desselben. Diesem Gefühle ist es nemlich zuzuschreiben, dass Pufendorf sein Naturrecht von der moralischen Theologie nicht allein hinsichtlich der Quelle (Vernunft — heil. Schrift) sondern auch hinsichtlich des Zweckes unterscheidet. Das Naturrecht soll den Menschen nur für dieses Leben, jene dagegen für das ewige bilden, weshalb dem Naturrecht auch nur das forum humanum, jener aber das forum divinum vindicirt wird. — Aus demselben Grunde, weil er fühlte, dass aus seinem Principe an sich nur Rathschläge der Klugheit, nicht aber absolut gebietende Gesetze folgen könnten, musste Pufendorf auch, um den aus seinem Principe resultirenden Regeln den Charakter des Gesetzes beilegen zu können, wieder auf die Autorität Gottes zurückgreifen, während Grotius auf seinem — hinsichtlich des Rechtsbegriffs — echt ethischen Standpuncte fühlte, dass seine Rechtsidee absolute Geltung habe, etiamsi daretur, deum non esse [2]).

Bei Pufendorf und seinen Nachfolgern soll das also begründete Naturrecht noch eine vollständige Ethik sein, die nach damaliger Weise die Pflichten gegen Gott, gegen uns selbst und gegen die Andern umfasste. Allein innerhalb derselben wurden doch die eigentlich naturrechtlichen Lehren mit besonderm Fleisse ausgebildet. Der Grund lag — abgesehen von äusseren Veranlassungen — vornemlich in dem angenommenen Principe. Dem natürlichen Menschen, dessen Princip eben die Selbstsucht, con-

[1]) z. B. Val. Alberti, welcher in seinem compendium juris naturae orthodoxae theologiae conformati behauptete, nicht aus dem jetzigen verdorbenen Zustande, sondern aus der ursprünglichen Integrität der menschlichen Natur müsse das Naturrecht abgeleitet werden.

[2]) Man hatte indessen noch einen andern Grund, das Naturrecht auf die göttliche Autorität zurückzuführen. Weil man nemlich die Ethik von vorn herein als einen Inbegriff von Gesetzen dachte, und den Begriff des Gesetzes von den bürgerlichen Gesetzen hernahm, so schien zur Obligation die Imposition eines Oberherrn, der die nöthige Macht und das Recht der Gesetzgebung habe, nöthig zu sein. Zum Beweise aber, dass die natürlichen Gesetze göttliche seien, musste man, weil man von der positiven Offenbarung abstrahirte, sich mit dem höchst unsichern Schlusse begnügen: Weil Gott die menschliche Natur mit dem Triebe der Selbsterhaltung erschaffen hat: also den Zweck will, so will er auch die Mittel, d. h. eben die natürlichen Gesetze, die aus dem Princip der Socialität fliessen. Hiebei hätte ihnen zum wenigsten sogleich einfallen müssen, dass sie ihrer eignen Aussage nach, nicht die von Gott erschaffene menschliche Natur in ihrer Integrität, sondern die verderbte zum Grunde legten; also nicht wissen konnten, ob der Trieb der Selbsterhaltung anerschaffen oder erst durch den Sündenfall entstanden sei.

servatio sui, ist, muss natürlich am meisten daran liegen, dass die gesellschaftlichen Verhältnisse rechtlich geordnet und gesichert werden. Die Gegenstände des Naturrechts — der Stand der Personen, das Eigenthum, die Verträge, die Strafen, der Staat, Krieg und Friede — setzen ihn am meisten in Aufregung und Spannung; dagegen ist es ihm ziemlich gleichgültig, aus welcher Gesinnung Andere ihm das Seinige lassen und das Schuldige leisten, überhaupt welche Gesinnung die Gesellschaft beseelt. Hatte man sich nun auf diesen Standpunct herabgelassen, so mussten die naturrechtlichen Lehren nicht allein das Uebergewicht innerhalb der Moral bekommen, sondern auch — da man das Gefühl behielt, dass dieser Standpunct der Betrachtung nicht der höchste sei — sich allmählig von der eigentlichen Moral trennen. Die Vorbereitung dazu geschieht schon bei Pufendorf, indem er der Moraltheologie das forum divinum, dem Naturrechte, d. h. der philosophischen Ethik, das forum humanum vindicirte, ohne jedoch alles, was sich auf die Beurtheilung der Gesinnung und des von dieser allein Abhängigen bezieht, aus seinem Naturrechte auszuscheiden.

Auch die Nachfolger Pufendorf's thaten diesen Schritt noch nicht, sondern verbesserten nur seinen Fehler, alle Pflichten, auch diejenigen gegen Gott und uns selbst, aus der Socialität ableiten zu wollen. Sie setzten meistens als Princip für die ganze Moral die Glückseligkeit (felicitas) und als besonderes, untergeordnetes Princip für die Rechtslehre, die Socialität. Andere, wie z. B. Müller [1]), theilen die ganze Ethik in drei einander untergeordnete Theile mit je einem nächsten Principe. Die Pflichten gegen Gott entspringen aus der Erkenntniss Gottes und seines Willens, die gegen uns selbst aus der Glückseligkeit, die gegen Andere aus der Geselligkeit; diese letzteren zerfallen dann wieder in vollkommene und unvollkommene Pflichten, nach dem schon von Grotius aufgestellten Unterschiede des vollkommenen und unvollkommenen Rechtes, jedoch nach einem nur fliessenden Theilungsgrunde: jene sollen nemlich durchaus, diese weniger nothwendig zur Glückseligkeit der Anderen erforderlich sein.

Geht man nun näher auf die Rechtslehre dieser Periode ein, so wird die Gerechtigkeit von dem logisch höheren Begriffe der Güte (bonitas) dadurch ausgesondert, dass sie als Tugend gegen Andere bestimmt wird. Sie selbst wird nach dem Vorgange

[1]) Dr. Aug. F. Müller's Einleitung in die philosophischen Wissenschaften, 3. Thl., Natur- und Völkerrecht. Leipzig 1733.

des Aristoteles wieder in eine allgemeine und besondere eingetheilt; die allgemeine umfasst alle Pflichten gegen den Nächsten, auch diejenigen, welche per vim aut intentata in foro actione nicht erzwungen werden können; die besondere aber diejenigen, welche der Nächste suo jure verlangen kann. Es wird also schon von den Socialisten der Zwang zum eigenthümlichen Merkmal des Rechtes gemacht. Man hat ein Recht auf Alles, was man allenfalls mit Gewalt von dem Nächsten erzwingen darf. Damit wird nun in der That der Begriff des subjectiven Rechts, der facultas moralis ad aliquid juste habendum aut agendum, der bei Grotius nur ein secundärer ist, zum obersten inhaltlichen Begriffe der Rechtslehre gemacht. Es ist daher von nun an die erste Frage dieser Wissenschaft, was als ein solches Recht (als suum) und warum es als ein solches zu bestimmen sei. Diese subjectiven Rechte werden zunächst nach Grotius' Vorgange in angeborne und erworbene eingetheilt: quae per ipsam naturam alicui adsunt und quaecunque instituto aliquo atque conventione humana (also überhaupt pacto) sunt quaesita [1]). Der Grund aber, weshalb es untadlig ist, diese Rechte mit Gewalt, also auch mit Verletzung des Anderen, zu schützen, wird in der Selbsterhaltung gefunden: cum eo, qui me laedit, nullo modo pacifice possum vivere, cum natura cuique tam tenerum amorem sui rerumque suarum inseverit, ut non possit non omnibus modis repellere eum, qui istis noxam inferre aggreditur [2]). Oder auch es wird gesagt: Alias omnia bona, quae natura aut industria nobis peperit, frustra forent concessa, si alteri injuste illa invadenti vim non liceret opponere. Auf diesen Grund, dass die Rechte dem Menschen im andern Falle nichts nützen würden, wird die Rechtmässigkeit des Zwanges im älteren Naturrecht bis auf Kant überhaupt basirt.

Die Unterscheidung der angebornen und der erworbenen Rechte gab nun Veranlassung zur Ausbildung der Lehre vom Naturstande, und dem bürgerlichen Stande (status naturalis — status civilis oder adventitius). In jenem wurde der Mensch nur mit seinen angebornen Rechten, in diesem aber mit den angeborenen und erworbenen Rechten zugleich gedacht. Daraus ergab sich denn auch der Unterschied zwischen den absoluten und hypothetischen Pflichten und Rechten. Die letzteren setzen nemlich ein pactum expressum aut tacitum oder einen certum statum vel institutionem voraus.

[1]) Pufend. de off. hom. ac civ. cap. 6. §. 3. [2]) ibid. §. 2.

Die angebornen Rechte, welche im Naturstande vorhanden sind, umfassen zunächst: Leben, Leib, Glieder (Keuschheit); dann aber auch die natürliche Freiheit und Gleichheit. Denn niemand ist von Natur eines Anderen Herrschaft unterworfen — alle sind frei; daher auch keiner von Natur einen höheren Rang hat, als der Andere — alle sind gleich. Das Eigenthumsrecht an Sachen gehörte dagegen nicht zu den angebornen Rechten. Vielmehr alle Menschen zusammen sollten von Gott ein gemeinschaftliches Recht an den Sachen erhalten haben, so dass sie dem einen nicht mehr als dem andern gehörten (communio primaeva). Um Streit zu vermeiden, genügte im Anfange des menschlichen Geschlechts, die Uebereinkunft, dass jeder die von ihm ergriffene Sache gebrauchen dürfte. Bei Vermehrung der Menschen und grösserer Cultur wurden dagegen auch die Sachen (corpora) selbst vertheilt, oder aber man kam überein, dass die bei der ersten Theilung herrenlos gebliebenen Sachen dem sie zuerst Occupirenden gehören sollten. Sic volente numine, praevio consensu hominum pactoque saltem tacito proprietas rerum sive dominium fuit introductum [1]). Diese Lehre, dass das Eigenthum consensu hominum entstehe, ist in diesem Naturrechte nur ein inconsequenter Rest des besseren von Grotius überkommenen Geistes. Denn ebenso gut wie man das Zwangsrecht unmittelbar auf die Selbsterhaltung oder den Nutzen gründete, konnte man auch das Eigenthumsrecht darauf zurück führen. Diese Inconsequenz wird aber erst später abgestreift. —

Die erworbenen Rechte, oder die status adventitii entstehen durch ein pactum tacitum aut expressum. Zu diesem gehören ausser dem Stande des Eigenthums, die Ehe, die väterliche Gewalt (die sowohl aus der Pflicht der Kindererziehung, als auch tacito — nach Andern praesumto — consensu prolis entspringt), der Stand der Herren und Knechte und endlich der Staat.

Dieser letztere ist eine Zwangsanstalt zur Sicherung der Rechte des Einzelnen. Er ist nothwendig, weil man bei dem vorhandenen verderbten Zustande der Menschen nicht darauf rechnen kann, dass jeder sich in den Schranken seines Rechts halte. Damit also jeder Einzelne sich selbst ungestört erhalten könne, muss sich eine die einzelnen Feinde des Rechts überwältigende Menge (insignis multitudo) verbinden, um die Rechte der Einzelnen mit vereinten Kräften zu schützen. Der Zweck und damit das höchste Gesetz des Staats ist also die salus populi [2]).

[1]) a. a. O. cap. 12. [2]) a. a. O. lib. 2. cap. 9. §. 3.

Denn nicht, dass die sittliche Idee des Rechts oder andere sittliche Ideen verwirklicht werden, ist das Interesse, aus welchem der Staat entspringt, sondern dass die subjectiven Rechte, d. h. die nothwendigen Mittel zur Selbsterhaltung oder Glückseligkeit der Einzelnen gesichert werden.

Viertes Capitel.

Das Naturrecht seit Thomasius und Wolff.

Der eben in der Kürze vorgeführte systematische Bau des Naturrechts, wie er von Pufendorff vorgezeichnet war, wurde im Wesentlichen von Thomasius nicht verändert. Dieser gilt zwar gewöhnlich als derjenige, welcher das socialistische System gestürzt und eine neue Periode des Naturrechts nach dem Criterium der erzwingbaren und nicht erzwingbaren Pflichten begonnen habe. Allein er hat nur die äussere Gestalt verändert. Während die Socialisten und auch nach Thomasius noch Wolff unter dem Namen des Naturrechts die ganze Ethik begreifen und diese in die Pflichten gegen Gott uns selbst und Andere theilen, so dass die Rechtspflichten (die vollkommnen, erzwingbaren) nur eine Unterabtheilung des dritten Theils des ganzen Naturrechts bilden, theilt Thomasius die ganze Ethik in zwei Theile, und giebt der Moral im engern Sinne die Pflichten, welche den inneren Frieden bezwecken, und also nicht erzwungen werden können; dem Naturrecht im engern Sinne aber, diejenigen, welche den äusseren Frieden zum Zwecke haben, und erzwungen werden können. An dem Principe aber, welches die Rechtsansicht bedingt, ist durch Thomasius nichts verändert. Ueberhaupt aber gebührt ihm nur das negative Verdienst, durch jene Scheidung des ethischen Gebiets dazu beigetragen zu haben, dass der vor ihm schon vorhandene Irrthum sich mehr und mehr in nackter Gestalt herausstellte. Denn während früher durch die logische Zusammenfassung der Rechtsidee mit den übrigen sittlichen Ideen unter Eine Wissenschaft wenigstens eine äusserliche Veranlassung blieb, bei der Gestaltung der rechtlichen Verhältnisse auf die Gebote der andern sittlichen Ideen Rücksicht zu nehmen, so musste, nachdem beide Gebiete auch in äusserlicher Systematik geschieden waren, der Trieb erwachen, sie auch innerlich immer mehr zu trennen und das Naturrecht von allem Ethischen gänzlich zu entkleiden.

Von grösserer Bedeutung für die innere Entwicklung der Rechtsbegriffe auf dem einmal angenommenen Standpuncte ist Wolff.

Von ihm ist zunächst zu bemerken, dass er sich durch seinen Grundsatz: Vervollkommne dich selbst! und durch die Ableitung der Rechte von den moralischen Pflichten über den früheren Standpunct zu erheben scheint. Aber es ist auch nur ein Schein! denn sein Princip der Vollkommenheit ist weiter nichts, als das alte Stoische: naturae convenienter vive! und zwar zum Zwecke der Glückseligkeit [1]). Die Ableitung der Rechte aber von den moralischen Pflichten hätte dazu führen können, der Rechtslehre eine edlere als die bisherige eudämonistische Gestalt zu geben; allein diese Ableitung bedeutet bei Wolff nur, dass das ethisch Nothwendige auch ethisch möglich sein muss, oder dass das Gebotene nicht verboten ist. Der Fehler, das Recht mit dem Begriffe des Erlaubten zu identificiren, vor dem schon Grotius sich nicht hütete, tritt bei Wolff offen hervor. Dieser an sich bloss logische Fehler wird nun aber dadurch zu einem practisch verderblichen, dass mit dem Rechte sofort der Zwang verbunden wird. Denn nach dem Satze: quodsi ergo lex naturae obligat ad finem, jus quoque dat ad media [2]), würde man allenfalls auch ein Recht haben, Personen oder gesellschaftliche Verhältnisse, die bloss passiv unsrer Vollkommenheit im Wege stehen, mit Gewalt zu entfernen. Der Zwang aber soll nach dem Satze des Widerspruchs mit dem Rechte verbunden werden. Das Recht würde keinen Nutzen haben, wenn Andere das Recht hätten, diesen Nutzen zu verhindern. Das Naturgesetz würde sich dann selbst widersprechen. Es gebietet also den Andern, den Gebrauch meines Rechts nicht zu hindern, und giebt mir durch dieses Gebot ein Recht, denen zu widerstehen, die mich daran hindern wollen [3]). — Wie aber das moralische Gebot, dass Andere mich nicht hindern sollen, mir die Befugniss giebt, sie zu zwingen, sieht man nicht ein; ich müsste sonst überhaupt das Recht haben, jeden Andern an der Uebertretung eines moralischen Gebots mit Gewalt zu hindern.

Dass nun aber Wolff den alten Standpunct des Eudämonismus nicht verlassen hat, geht besonders daraus hervor, dass er

[1]) Wolff, Instit. juris nat. 1754. praef. eidem (sc. naturae) non alia convenit actionum humanarum directio, quam ut determinentur per easdem rationes finales, per quas determinantur naturales. — Ea vero est hominum natura, ut ad illam perfectionem tendere possint, quae unicus fons felicitatis est.

[2]) ibid. §. 46. [3]) ibid. §. 50.

von ihm aus die Lehre von der Occupation consequenter als die früheren weiter bildet. Jene hatten, wie oben bemerkt ist, die Occupation auf eine stillschweigende Uebereinkunft gegründet, und dadurch auf ihre Weise den richtigen Satz gewahrt, dass kein Recht durch einen bloss einseitigen Willen entstehen könne. Wolff dagegen lehrt: natura rem nullius dominio suo subjicere potest, qui eadem indiget; consequenter cum de indigentia standum sit subjicientis judicio, qui potest ac voluerit[1]). — Das Recht wird hier offenbar in die Macht gesetzt. Dass ich die That wollte und ausführen konnte, begründet mein Recht. Das ist die nothwendige Consequenz des Eudämonismus, dass durch die Habsucht des natürlichen Menschen die Ergreifung durch meine Macht in das Eigenthum durch mein Recht verwandelt wird.

Von den übrigen naturrechtlichen Lehren Wolff's wollen wir nur eine Folge der ursprünglichen Verknüpfung des Zwangs mit dem Rechte bei der Lehre vom Staate hervorheben. Im Staate vereinigen sich nach ihm Alle durch ein pactum, die Sufficienz, Ruhe und Sicherheit Aller und jedes Einzelnen nach Kräften zu befördern[2]). Weil nun durch einen Vertrag dem Promissar ein vollkommnes Recht — Zwangsrecht — gegeben wird, so folgt sowohl, dass die Gesammtheit ein Zwangsrecht gegen den Einzelnen darauf hat, dass er seiner Verpflichtung nachkomme, als auch dass der Einzelne ein solches Recht gegen die Gesammtheit hat. Indessen Wolff zieht diese zweite Consequenz noch nicht; denn obwohl er behauptet, dass das Volk pro lubitu die Fundamentalgesetze des Staats machen könne, so leugnet er doch, dass die Herrschaft unter der Bedingung übertragen werden dürfe, dass das Volk dem schlechten Regenten mit Gewalt widerstehen könne[3]); eine Inconsequenz, die nur dem Widerstreite der wahren Rechtsidee gegen die Folgerungen des Princips zu verdanken ist. —

Pufendorf, Thomasius und Wolff zusammen begründen nun die Gestalt des Naturrechts, wie sie in der letzten Zeit von Kant fast allgemeine und unbestrittene Geltung erlangt hat, und wie sie sich am präcisesten etwa bei Achenwall und Höpfner findet.

Nach dem damaligen allgemeingültigen Standpuncte der Ethik geht man von den Begriffen der Pflicht aus, und findet mit Wolff den Grund der Verbindlichkeit in dem Motiv der Handlung, d. h.

[1]) ibid. §. 209. [2]) ibid. §. 975. [3]) ibid. §. 1079.

in den aus dem Wesen der Handlung natürlich herfliessenden guten oder bösen Folgen. Jeder will glücklich sein, also würden wir mit uns selbst im Widerspruche stehen, wenn wir solche Handlungen begehen wollten, die uns unglücklich machten. Daher denn als der höchste Grundsatz des ganzen Naturrechts (der Moral überhaupt) aufgestellt wird: Thue, was Dir gut ist, mache dich glücklich, vollkommen! („alles verschiedene Ausdrücke Einer Sache") [1]. Aus diesem allgemeinen Princip werden in der Weise Pufendorff's die Pflichten gegen Andere gefolgert: Ohne Beistand Anderer oder gar, wenn sie uns hassen, können wir keine Glückseligkeit erlangen, folglich sind wir schuldig (um unsrer selbst willen) auch Andere glücklich zu machen, damit sie geneigt sind, uns zur Glückseligkeit zu helfen. Um nun das Naturrecht, welcher Name mit Thomasius jetzt nur der Wissenschaft von den natürlichen Zwangsgesetzen beigelegt wird, von der Moral, oder, was dasselbe ist, die unvollkommnen Pflichten und Rechte von den vollkommnen zu unterscheiden, wendet man sich an den Gedanken der natürlichen Gleichheit der Menschen. Daraus soll der Satz folgen: du darfst mir thun, was ich dir thue und umgekehrt. Willst du also meine Vollkommenheiten vermindern, so darf ich auch die deinigen vermindern, d. h. Gewalt gegen dich gebrauchen. Willst du aber meine Vollkommenheiten nur nicht vermehren, so bin ich zwar befugt, die deinigen auch nicht zu vermehren, nicht aber, die deinigen zu vermindern. Daher geht alles Zwangsrecht ursprünglich nur auf Unterlassung von Seiten des Andern; oder alle Zwangspflichten sind nur negativ, die Liebespflichten dagegen positiv.

In dieser Begründung macht sich zwar eine ethische, aber durch den Eudämonismus verdorbene, Idee geltend; nur freilich nicht die des Rechts, sondern der Vergeltung (Billigkeit). Derjenige, walcher dem Anderen Wehe zugefügt hat, kann sich allerdings nicht beklagen, wenn ihm wieder dasselbe Quantum Wehe zugefügt wird; denn die unvergoltene That missfällt. Aber den Zusatz, dass der Verletzte befugt sei, dem Uebelthäter zu vergelten, hat nur das eudämonistische Gelüst der Rache beigefügt, welches übersieht, dass den Verletzten, welcher die Uebelthat vergilt, um Wehe zu thun, der Tadel des Uebelwollens trifft. Mit dem Rechte aber hat dieses ganze Verhältniss gar nichts zu schaffen.

Ausserdem aber setzt diese ganze Argumentation schon den

[1]) Höpfner's Naturrecht §. 24.

Begriff des „Seinen“ also der subjectiven Rechte voraus, und überspringt also die eigentliche Frage: wie jemand etwas so haben könne, dass kein Anderer ohne den Vorwurf, Streit erhoben zu haben, es antasten dürfe? Man setzt eben den Begriff der Rechte stillschweigends schon voraus, und macht ihn dadurch in der That zum obersten Begriffe, von welchem die ganze Deduction ausgeht; wie sich das schon darin zeigt, dass man als den höchsten Grundsatz des Naturrechts im engern Sinne den Satz: Beleidige niemand! aufstellt. Dieser Satz ist nemlich gar nicht zu verstehen, wenn man nicht schon vorher weiss, welches die Rechte des Anderen sind, durch deren Antastung man ihn beleidigt.

Daher beginnt denn auch der eigentliche Inhalt der Rechtslehre mit den angebornen, absoluten Rechten jedes Einzelnen, d. h. denen, welche aus der menschlichen Natur folgen, ohne dass Thathandlungen vorausgehen. Dann folgen die hypothetischen Rechte des Einzelnen, welche eine Handlung voraussetzen, und zwar entstehen diese Rechte entweder durch Occupation oder durch Vertrag. Die Occupation wird auf den einseitigen Willen und die Macht, nach Wolff's Vorgange, gegründet: ,,Was ich will und kann, geschieht wirklich. Ich will aber ein Eigenthumsrecht haben, und was hindert mich, es haben zu können?“ — Die andere Art, Rechte zu erwerben, ist der Vertrag. Die Verbindlichkeit desselben beruht darauf, dass durch ihn mein Recht auf den Andern übergeht, ich ihm also von dem Seinen entziehen würde, wenn ich den Vertrag nicht hielte. Die Verträge aber sind eingeführt, um, wie Höpfner sagt, ,,einen Menschen mir vollkommen zu verpflichten“. Sie sind also nur eine nützliche Erfindung der Selbstsucht.

Zum Schutze dieser angebornen und erworbenen Rechte wird ihnen das unendliche Zwangsrecht beigesellt. Unendlich ist es in dem Sinne, dass von vornherein nicht bestimmt werden kann, wie gross der Zwang sein dürfe, da sein Maass sich nicht nach dem Maasse der Beleidigung, sondern nach der Hartnäckigkeit in Verweigerung des Rechts richtet. — Die Idee der Billigkeit, auf welcher, wie gezeigt, der Gedanke des erzwingbaren Rechts basirt wurde, wird also hier wieder gänzlich verleugnet.

Um den Begriff des Zwangrechts zu gewinnen, sagte man: Ich darf dir Gleiches mit Gleichem vergelten; beleidigst du mich, so darf ich dich wieder beleidigen. Nachdem man damit angeblich den Begriff des erzwingbaren Rechts gewonnen hat, sagt man: ich darf dir auch Ungleiches mit Ungleichem, eine kleine Beleidigung mit einer grossen vergelten. Diese Veränderung der Rede,

die nothwendig ist, um sich die Möglichkeit eines genügenden Rechtsschutzes zu sichern, zeigt aber deutlich, dass man zur Begründung des Zwangsrechts sich an einen dazu untauglichen Gedanken gewandt hatte. Die Verwirrung an diesem Puncte wird aber nicht eher aufhören, als bis man von der allgemein üblichen Weise, die Ideen des Rechts und der Vergeltung in Einem verworrenen Begriffe aufzufassen, loslässt und sie in deutlichen Begriffen auseinandersetzt.

Hinsichtlich des für die practische Anwendung unmittelbar wichtigsten Theils der Rechtslehre, nemlich der Lehre von den Rechtsgesellschaften, hatte man sich durch die Trennung des Naturrechts von der Moral die Möglichkeit abgeschnitten, dieselben unter einem andern Gesichtspuncte als eines willkührlich einzurichtenden Vertrags zu betrachten. Dem Principe des Naturrechts: Beleidige niemand! wird anscheinend genügt, wenn die Verträge gehalten werden; welcherlei Verträge aber geschlossen werden, ist ihm gleichgültig. Daher ist jede beliebige geschlechtliche, herrschaftliche und staatliche Verbindung rechtlich möglich. Hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Aeltern und Kindern aber bedurfte es noch dazu einer künstlichen Wendung, um es in das Naturrecht aufzunehmen. Als einen Vertrag konnte man es nicht fassen, man sagte daher, die Aeltern hätten die Kinder durch Zeugung und Geburt in einen hülflosen Zustand versetzt, — also ihnen eine wieder gut zu machende Beleidigung zugefügt, — deshalb seien sie vollkommen verpflichtet, sie zu erziehen, und zum Behuf der Erziehung musste ihnen dagegen das Recht der väterlichen Gewalt zukommen.

Zur Errichtung des Staats endlich sind zwar die Einzelnen moralisch, um ihrer Glückseligkeit willen, verpflichtet; allein rechtlich steht es in ihrer Willkühr, den Staatsvertrag zu schliessen und jede beliebige Staatsform zu wählen. Die Rechte der Regierung und der Unterthanen werden lediglich durch den Willen der Contrahenten bestimmt. Wenn nun aber dabei dennoch gesagt wurde, dass die irdische Glückseligkeit Zweck des Staats und sein höchstes Gesetz die salus publica sei, auch den Unterthanen, soweit dieses Gesetz keine Einschränkung fordere, die natürliche Freiheit gelassen werden müsse, so brachte man doch wieder ihrer Natur nach nicht rechtliche Gesichtspuncte herbei, die sich mit der angeblichen Beliebigkeit der Staatsformen schlecht vertrugen. Denn für die irdische Glückseligkeit, den äusseren Wohlstand des Einzelnen wie der Gesammtheit, werden die rechtlichen Formen des Staats und der besonderen Gesellungen in ihm schwerlich

gleichgültig sein. Aber der Entwicklung des Gesellschaftsrechts nach dem alleinigen Principe der Glückseligkeit trat in dieser Periode noch zu kräftig die Ehrfurcht vor dem positiven Rechte entgegen. Man hatte trotz der Abstraction von demselben doch nicht den Standpunct des positiven Juristen verlassen, welcher nicht fragt: welches Recht soll errichtet werden, und aus welchen Gründen? sondern nur: was muss geschehen, wenn dieses oder jenes Recht schon errichtet ist?

Fünftes Capitel.

Rückblick auf das bisherige Naturrecht.

Am Schlusse dieser Periode des Naturrechts ist es unserm Zwecke angemessen noch einen allgemeinen Rückblick auf die Ursachen zu werfen, welche diese Gestaltung des Naturrechts veranlasst haben.

Die Trennung des Naturrechts von der Moral ist nur der bruchstückartige Anfang einer durchgreifenden Scheidung, welche bei der Anwendung der allgemeinen ethischen Lehren auf die menschlichen Verhältnisse gemacht werden kann. Die allgemeine practische Philosophie, d. h. die Darstellung des absoluten Urtheils über das Wollen, umfasst nicht allein alle sittlichen Ideen, sondern auch die Darstellung ihrer Realisirung sowohl im Innern der Gesinnung als auch in dem daraus fliessenden äusseren Handeln. Für ihren absoluten Standpunct — dem des begierde- und affectlosen Urtheils — gilt die äussere That aber nur als Ausdruck der Gesinnung; abgesondert von dieser ist ihr die That nur ein gleichgültiges Factum. Sie kann daher auch die sittliche Gestaltung des äussern einzelnen und gesellschaftlichen Lebens als eine sich von selbst ergebende Folge der die Gesinnung beherrschenden sittlichen Ideen auffassen. Ihr Blick geht ungetheilt auf das Innere und Aeussere.

Versetzt man sich dagegen von diesem absoluten Standpuncte der sittlichen Beurtheilung auf den des sittlichen Menschen, so ist eine Abstraction von der innern Gesinnung möglich. Der Wohlwollende ist durch eine wohlthätige Handlung eines Andern insofern befriedigt, als dadurch einem Dritten Wohl geschieht, auch ganz abgesehn davon, ob die Handlung aus Wohlwollen entsprungen ist; ebenso der Friedliebende durch eine solche Gestaltung des Zusammenlebens, welche dem Streite vorbeugt, mag nun diese

Gestaltung aus Gerechtigkeit hervorgegangen sein oder nicht. Von diesem Standpuncte aus ist daher eine Darstellung möglich, welche bloss diejenige Gestaltung des äusseren Lebens wiedergiebt, durch welche der sittliche Mensch befriedigt wird. Eine solche Darstellung aber würde, richtig angelegt und durchgeführt, ihre letzten Principien aus der oben bezeichneten allgemeinen practischen Philosophie nehmen und, was das Wichtigste ist, die Gestaltung des äusseren Lebens nicht nach einer einzigen, sondern nach allen sittlichen Ideen zusammengenommen, entwerfen müssen. Ihr gegenüber würde dann eine andere Darstellung stehen, welche sich bloss mit der sittlichen Gestaltung der Gesinnung beschäftigte. Beide wären aber nur unvollständige, abstracte Vorstellungen des Sittlichen, die ihren Rechtfertigungsgrund nur in dem besonders vorwiegenden Interesse der verschiedenen auf die Pflege des Sittlichen sich unmittelbar beziehenden Berufsarten, etwa des Juristen und Politikers und andrerseits des Theologen finden könnten.

Das von der Moral losgerissene Naturrecht ist nun, wie gesagt, nur der bruchstückartige Anfang der ersteren Darstellung. Es unternimmt, seinem eigentlichen Sinne nach, die äussere Gestaltung des Lebens bloss nach der Rechtsidee zu beschreiben. Dass aber gerade hiermit der Anfang gemacht wurde, beruht auf leicht zu erkennenden Umständen. In den vorhandenen Rechtsgesellschaften, namentlich dem Staate, lag den Moralisten schon eine, wenn auch vielfach unreine, doch imponirende Verwirklichung der Idee des Rechts und der Vergeltung vor Augen, während solche äussere Gestaltungen des gemeinschaftlichen Lebens, die etwa die Wünsche des Wohlwollenden befriedigen konnten, nur in kleinen und verkümmerten Ansätzen sichtbar waren. Dass aber jene Ideen gerade am ersten und bedeutendsten einen Ausdruck im äusseren Leben gewonnen haben, liegt eben darin, dass die Rechtsverhältnisse das Eigenthum und den Verkehr betreffen: Dinge, welche den natürlichen Menschen am werthvollsten erscheinen, und, wie die Sachen einmal mit dem menschlichen Geschlechte stehen, überhaupt auch zuerst wenigstens nothdürftig geordnet sein müssen, ehe an eine den übrigen Ideen genügende äussere Gestaltung des Lebens gedacht werden kann.

Eben weil nun die rechtlichen Verhältnisse anfangs vorwiegend im eudämonistischen Sinne geordnet werden, war es auch natürlich, dass sie in diesem Sinne von der beginnenden Wissenschaft aufgefasst wurden.

Indem man sich also auf den Standpunct des natürlichen Menschen stellte, welcher das Gebot: Suchet nicht was das Eure,

sondern was des Andern ist, umkehrt, fragte man vor allen Dingen: was ist das Meine? oder was darf ich thun, ohne dass Andere mich daran hindern dürfen? und fand die Schranke des Thundürfens (der Freiheit) mit, wenigstens auf diesem Standpuncte, richtigem Sinne in dem, was, wenn es mir geschähe, mich verletzen würde, d. h. was nach dem unwillkürlichen Gefühle (des Schmerzes und der Furcht) mich zum Streit gegen den Andern treiben würde. Was ich also haben oder thun kann, ohne Andere zu verletzen, ist das Meine, mein Recht. Nun aber schloss man weiter: würden Andere mich in meinem Rechte hindern, so würden sie mich verletzen, d. h. also mich nach dem natürlichen Gefühle nöthigen, zu streiten, oder Gewalt anzuwenden, um mein Recht zu schützen. Daher ist auf diesem Standpuncte jedes Recht an sich schon ein Zwangsrecht. Dass man durch dieses angebliche natürliche Recht, den Beleidiger wieder zu beleidigen, das allgemein an die Spitze gestellte Rechtsgesetz: Beleidige niemand! wieder aufhob, scheint keiner gesehen zu haben. Freilich wirkte einerseits hierbei verborgener Weise die Idee der Vergeltung mit, nach welcher dem Beleidiger nur Recht zu geschehen scheint, wenn er wieder verletzt wird. Andrerseits aber machte sich der Eudämonismus geltend und fragte: was nützt mir mein Recht, wenn ich es nicht allenfalls mit Gewalt zu schützen befugt bin? Dass man hiermit der sittlichen Rechtsidee alle Kraft absprach und die Sanction des Rechts nur in der physischen Gewalt suchte, daran konnte man um so weniger Anstoss nehmen, als man innerhalb des Eudämonismus die Sanction der ethischen Gebote überhaupt nur in den natürlichen und in den positiven göttlichen Strafen fand.

Aus dieser Anlage des Naturrechts ergiebt sich nun, dass ihm der Begriff des subjectiven Rechts in der That der erste ist. Freilich leitete man formell noch das Recht aus der Pflicht ab. Es ist Pflicht, sagte man, sich selbst zu erhalten, darum hat man ein Recht dazu; ja, man leitete diese Pflicht der Selbsterhaltung sogar vom göttlichen Willen ab. Allein diesen göttlichen Willen erkannte man nur daraus, dass in der vorhandenen menschlichen Natur der Trieb der Selbsterhaltung liegt. Dies aber konnte man wiederum nur daraus erkennen, dass der natürliche Mensch unwillkürlich zum Widerstreit sich getrieben fühlt, wenn er in seiner Selbsterhaltung gehindert wird. Das ist aber eben der Gedanke, aus welchem, wie wir oben gezeigt haben, auf diesem Standpuncte unmittelbar das Recht der Selbsterhaltung entspringt. Also war die Ableitung von der Pflicht nur ein unnützer Umweg; den man

nur deshalb einschlug, weil man auf ethischem Boden bleiben wollte, und keine andere Form der Ethik kannte, als eine Pflichtenlehre.

Dies subjective Recht umfasste nun alles Haben und Thun, wodurch kein Anderer verletzt wird. Denn man behielt den Fehler des Grotius bei, dass man schloss: Was nicht Unrecht ist, ist Recht; und gewöhnte sich dadurch, den Rechtsbegriff auch da anzuwenden, wo man gar nicht mehr auf dem eigenthümlichen Gebiete desselben sich befand.

Das zeigt sich sofort bei der Art und Weise, wie man dem formellen Rechtsbegriffe seinen Inhalt gab.

Bei dieser Frage: welches die Rechte seien? war es in einer philosophischen Wissenschaft zunächst natürlich und nothwendig, von den positiven Bestimmungen eines schon vorhandenen göttlichen oder menschlichen Rechts abzusehen. Denn trotz alles dagegen erhobenen Widerspruchs, der aus einer gänzlichen Verkennung des Wesens der Philosophie entspringt, musste man lediglich und allein aus dem Inhalt der Begriffe und ihren durch denselben bestimmten Verhältnissen das Recht zu finden suchen. Positive Gesetze aber, mögen sie nun göttliche oder menschliche sein, tragen immer den Schein des Willkürlichen an sich, eben weil sie als der Ausdruck eines Willens auftreten; können also vor der Untersuchung nicht als nothwendige, d. h. aus der Sache selbst fliessende, anerkannt werden. Insofern sind also jene Rechtslehrer in ihrem vollen Rechte, wenn sie die inhaltlichen Rechtsbestimmungen aus der Natur oder dem Zwecke des Menschen und der Dinge mittelst eines logischen Verfahrens (ratione) ableiten wollen. Dass sie nicht daran denken, aus der reinen Vernunft, d. h. aus dem Begriffe des logischen Denkens, die Rechtsbestimmungen finden zu wollen, ist schon früher nachgewiesen. — Aber allerdings begnügten sie sich nicht mit dieser nothwendigen Abstraction.

Weil sie nemlich den formellen Rechtsbegriff über seinen Beziehungspunct hinaus verallgemeinert und ihn mit dem Begriffe des Erlaubten identificirt hatten, fanden sie keinen Grund mehr, sich mit demselben bloss auf dem Boden der gesellschaftlichen Berührungen (der societas des Grotius) zu halten, sondern fassten zunächst den einzelnen Menschen isolirt auf. Zu dieser Isolirung des Einzelnen wurden sie dann auch positiv durch ihr eudämonistisches Princip getrieben. Denn der Eudämonist bezieht Alles auf sich, diesen Einzelnen. Solche Sentenzen wie: natura quemque sibi commendat, — homini nil carius se ipso —

die Pflichten gegen sich selbst, gehen den Pflichten gegen Andere vor — und dergl., von denen jene Naturrechte voll sind, zeigen, dass man eben nur darauf bedacht war, Mittel zu finden, die Glückseligkeit des Einzelnen zu sichern und zu fördern. — Sie hatten also wohl Recht — um es mit den herkömmlichen Bezeichnungen des Naturrechts auszudrücken, von dem durch positive Gesetzgebung geordneten status civilis zu abstrahiren, und diesem einen status naturalis gegenüberzustellen; nicht aber diesen Naturstand als einen solchen zu fassen, in welchem alle gesellschaftliche Berührung aufgehoben gedacht wird [1]).

Weil man also den Einzelnen zunächst isolirt auffasste, wobei man jedoch versteckter Weise die mögliche Beziehung desselben auf Andere im Auge behielt, so begabte man ihn von vornherein mit angebornen Rechten, d. h. solchen, die er Kraft seiner blossen Existenz vor allem rechtserzeugenden Vorgange besitze.

Da nun Leben, Leib und Glieder das vor Allem Nothwendige sind, ohne welches ein Wohl nicht gedacht werden kann, so musste natürlich das Recht der Existenz das erste angeborne Recht sein.

Was hieran Wahres ist, wollen wir aufzuzeigen versuchen, um desto deutlicher einzusehen, wie man zu der Lehre von den angebornen Rechten verführt werden musste. Wird jemand an Leib und Leben angegriffen, werden seine Glieder gefesselt, so wird dadurch das ganze System seines natürlichen Strebens und Wollens gehemmt. Das ist aber eine Hemmung, die sich niemand von selbst auferlegen würde und gegen welche daher unwillkürlich ein inneres Widerstreben entsteht, das sofort auch in einem äusseren Widerstreit ausbrechen wird, wenn nicht etwa eine sittliche Kraft im Innern vorhanden ist, welche die aus jenem gehemmten Zustande unwillkürlich entspringenden Affecte zurückzuhalten vermag. Aber eben dieser Zwang, den sich jeder selbst anthun müsste, um in solcher Lage nicht auch äusserlich zu streiten, zeigt an, dass sein ganzes natürliches Streben und Wollen mit jener von Andern ihm angethanen Handlung nothwendig im Streite ist. Es ist hier also ein Naturverhältniss vorhanden, welches anzeigt, von welcher Seite allein der Streit vermieden werden kann. Soll also

[1]) Die Lehre von dem Naturstande ist überhaupt nur das Erzeugniss eines noch ungewandten Denkens, welches einerseits bei seinen Abstractionen doch nicht sich gänzlich von concreten Vorstellungen zu enthalten vermag, andererseits aber die Frage nach der ethischen Begründung des Rechts von der nach der historischen Entstehung desselben nicht rein sondern kann.

kein Streit sein, weder innerer noch äusserer, so muss es natürlicher Weise Recht sein, dass niemand an Leib und Leben angegriffen werde; d. h. die Frage, was in solchem Falle als Regel zur Vermeidung des Streites, — als Recht — gelten sollte, kann nicht auf andere Weise beantwortet werden. Weil man nun dunkel fühlte, dass hier ein Naturverhältniss vorliegt, welches, wenn der Streit vermieden werden soll, nothwendig eine bestimmte Rechtsregel vorschreibt, und dass die Menschen wider die Rechtsidee handeln würden, wenn sie nicht eben dies als Recht anerkannten und festsetzten, so meinte man, dass dies ein Recht sei, welches Jedem von Natur zukomme, und übersah darüber, dass es gar keinen Sinn hat, von Rechten zu reden, so lange man den Menschen isolirt auffasst. Freilich, ob diese Regel Recht sein solle, hängt gar nicht von der menschlichen Willkür ab, aber wirkliches Recht kann sie eben nur durch die Einstimmung wenigstens zweier Willen werden, nicht aber durch einen einseitigen Willen allein.

Hat man einmal dies übersehen und nach der selbstsüchtigen Maxime des Eudämonismus sich eingebildet, der Mensch könne auch abgesehen von allem Verhältniss zu Andern einseitig Rechte besitzen, die jene bloss deshalb zu respectiren haben, weil er sie haben will, so greift natürlich diese Einbildung weiter. Das Recht der Existenz nützt nichts ohne Nahrung, Kleidung u. s. w., kurz ohne die Bedingungen der Existenz; zu dem leiblichen kommt dann auch nothwendig die Rücksicht auf die geistige Existenz und deren Bedingungen, so dass endlich die angebornen Rechte einen ungemessenen Umfang erreichen: der Mensch bekommt zuletzt ein angebornes Recht auf Alles, was er will und kann.

Hieran knüpft sich unmittelbar die Lehre von dem Eigenthumsrechte durch Occupation. Hat der Mensch, abgesehn von aller Beziehung auf den Willen Anderer ein ursprüngliches Recht auf Existenz, und kann er ohne Eigenthum nicht existiren, warum soll er sich nicht die Sachen zueignen dürfen und sie bloss durch seinen einseitigen Willen zu seinem Eigenthume machen?

Dieser nemliche Punct, auf welchem man in der Meinung, der Mensch könne durch seinen einseitigen Willen Rechte haben und erwerben, abglitt, gab auch Veranlassung, den Zwang ursprünglich mit dem Rechte verbunden zu denken. Weil man sich selbst Zwang anthun müsste, wollte man sich einem Angriffe auf Leib und Leben nicht nöthigenfalls mit Gewalt widersetzen, weil also der Angegriffene durch ein natürliches Gefühl zum Streit getrieben wird,

so begabte man ihn sofort mit dem angebornen Rechte, gegen Angreifer Zwang anzuwenden. Und was in solchen Fällen der Nothwehr zu gelten schien, dehnte man ohne weiteres auf alle Rechtsverletzungen aus, so dass Recht und Zwangsrecht identisch wurde, und nun auch umgekehrt der Rechtsbegriff bloss auf solche Verhältnisse beschränkt wurde, welche möglicher Weise durch Zwang geschützt werden können. — Dass man aber durch den Zwang, wenn er nicht, wie jedes andere Recht positiv als Recht errichtet wird, in die dem Anderen zugestandenen Rechte eingreift; dass, wenn der Zwang nur unter dem Gesichtspuncte des Rechtsschutzes betrachtet wird, für denselben kein Maass zu finden ist, übersah man natürlich im Eifer des Eudämonismus, dem es nur darauf ankommt, Leben, Ehre und Eigenthum möglichst sicher zu stellen.

Mit solchen Begriffen ausgerüstet trat man nun den Bau der Rechtsgesellschaft an. Man hatte durch die beschriebene Grundlegung des Naturrechts den Begriff des mit angebornen Rechten ausgerüsteten Menschen gewonnen und baute nun die Rechtsgesellschaft, mit Abstraction von aller gegebenen natürlichen Verschiedenheit und Ungleichheit der Menschen, aus einander vollkommen gleichen Exemplaren jenes Begriffs auf; — nicht aus einer besonderen Liebhaberei am abstracten Verfahren, sondern weil das Princip es nicht anders litt. Hatte man nemlich bei der Frage nach dem Inhalte des Rechts den Cardinalpunct übersehen, dass, um zu finden, was als Recht errichtet werden muss, die wirklich vorhandenen auf natürlichem und geschichtlichem Wege gewordenen leiblichen und geistigen Verhältnisse der Menschen berücksichtigt werden müssen; hatte man dagegen das Recht bloss auf den Trieb der Selbsterhaltung oder der Glückseligkeit gegründet, so hatte ein jeder soviel angeborenes Recht als der andere; denn der Trieb nach Selbsterhaltung ist in allen derselbe. Daher konnte man zum Behuf der Rechtsgesellschaft eben nur den einen nemlichen Begriff des mit angebornen Rechten ausgerüsteten Menschen multipliciren. Das sprach man durch das berüchtigte angeborne Recht der Gleichheit und Freiheit aus.

Sollte nun eine Rechtsgesellschaft entstehen, so konnte das nur durch einen Vertrag zwischen an sich völlig Gleichen geschehen. Denn unter Menschen, von denen jeder völlig gleiches Recht hat, kann keiner an den andern eine Anforderung einer positiven That oder Leistung stellen, durch deren Nichterfüllung dieser das Recht des andern verletzte, vielmehr würde eine solche Forderung schon eine Rechtsverletzung in sich schlies-

sen. Die Pflicht positiver Leistungen kann jeder nur freiwillig übernehmen. Das aber liegt eben im Begriffe des Vertrages, dass die Contrahenten durch denselben Rechtspflichten übernehmen, die sie ohne ihre freiwillige Einstimmung nicht gehabt haben würden.

Der Inhalt dieser Verträge wurde nun fast durchweg in die Willkür der Contrahenten gestellt. Denn einmal hatte man sich grundsätzlich gegen alle Rücksicht auf die andern ethischen Ideen verschlossen, so dass diese den Inhalt der Verträge nicht bestimmen konnten, andrerseits aber hatte man nur völlig gleiche Menschenexemplare, in deren Willkür es stand, was sie von ihren Rechten Andern geben und von ihnen dafür wieder nehmen wollten. Freilich hätte man eben aus dem obersten Princip der Selbsterhaltung für den Inhalt der Verträge bestimmte Weisungen erhalten können; allein hier wird in jener Periode des Naturrechts noch der rechtsphilosophische Standpunct von dem positiv juristischen überwogen.

Man war sich in dieser Periode überhaupt noch nicht klar geworden, was man eigentlich mit dem Naturrecht wollte, ob eine vollständige ideale Rechtsordnung ihrem Inhalte nach darstellen, oder allgemeine formelle Rechtsgrundsätze aufstellen, die sich überall finden und beobachtet werden müssen, wo eine Rechtsordnung vorhanden ist, und deren Gültigkeit von dem Inhalte dieser gänzlich unabhängig ist. Dass man aber vorwiegend diesen letzten Gesichtspunct im Auge hatte, ergiebt sich auch daraus, dass man allgemein annahm, in dem Naturrechte ein wirklich geltendes allgemeines Recht zu besitzen; eine Meinung, die sich schwerlich so lange Zeit hindurch den allgemeinen und unbestrittenen Beifall hätte bewahren können, wenn man mit deutlichem Bewusstsein den ersteren Gesichtspunct verfolgt hätte. Man schwankte aber eben hin und her, nur dass man sich bei der Lehre von den angebornen Rechten vorwiegend auf die erste Seite stellte, indem man hier nach dem Principe der Glückseligkeit durchaus folgerichtig das Ideal eines Menschen entwarf, der alle Rechte besitzt, welche zu jenem Zwecke nothwendig sind. Dagegen in der Lehre von den Rechtsgesellschaften stellte man sich vorwiegend auf die andere Seite, indem man weniger darauf ausging, zu bestimmen, welcherlei Verträge geschlossen werden sollten, als vielmehr, was rechtlich geschehen müsse, wenn dieser oder jener Vertrag geschlossen sei. Das aber ist der eigentlich juristische Standpunct.

Aus dem Ueberwiegen dieses Standpunctes ist es zu erklären,

weshalb das ältere Naturrecht, z. B. die verschiedenen Formen der Ehe, Monogamie, Polygamie, temporäre oder lebenslängliche Ehe, oder die der häuslichen Herrschaft und Dienstbarkeit, für naturrechtlich gleichgültig erklärt und kein Princip aufstellt, wonach die eine zu wählen und die andere zu verwerfen sei.

Die Ansicht ist daher mit kurzen Worten diese: der Mensch ist zwar von Natur mit allen Rechten ausgerüstet, die zu seiner Selbsterhaltung nothwendig sind, aber er ist auch *vollkommner Herr über diese Rechte*; es steht in seiner Willkür, welche er aufgeben oder behalten will; er kann sie möglicher Weise auch alle veräussern. Welcherlei Verträge er aber auch geschlossen haben mag, und wie drückend sie für ihn sein mögen, so ist er rechtlich verpflichtet, sie zu halten. Denn durch den Vertrag hat er sein Recht dem Andern übertragen und damit ihm die Befugniss zum Zwange gegeben. Der Satz: pacta sunt servanda, ist in diesem Theile des Naturrechts fast der einzige Inhalt desselben, denn was sich ausserdem findet, ist fast weiter nichts als eine Aufzählung und logische Schematisirung der verschiedenen Arten von commerziellen, häuslichen, staatlichen und völkerrechtlichen Verträgen. Die Abwägung des ethischen Werthes dieser verschiedenen Verträge nach allen sittlichen Ideen oder auch nur nach der Idee des Rechtes, worin man gegenwärtig das eigentliche Interesse der Rechtsphilosophie findet, ist dort nur ein beiläufiges Nebenwerk.*

Aus demselben Grunde ist nun auch die ältere *deutsche* naturrechtliche Ansicht durchaus nicht einer liberalistischen und revolutionären Tendenz zu beschuldigen; sie ist vielmehr so conservativ und stabil, dass ihr eigentlich *das Princip der Fortbildung des Rechtes fehlt*. Freilich stellt sie mit den liberalistischen Lehren das Wohl des Einzelnen, wie des Volkes, als oberstes Princip auf, allein ihr ist die erste und alle andern beschränkende Folge aus diesem Principe die Heiligkeit der Verträge. Das war freilich eine Inconsequenz des *Systems*, da vielmehr aus dem Principe der Selbsterhaltung nur folgt, wie schon *Spinoza* ausgesprochen hatte, dass die Verträge nur so lange zu halten sind, als sie der Selbsterhaltung nützen. Aber es war die jenes Naturrecht in der That beherrschende *Ansicht*, welche, aus der echten, wenn auch nicht deutlich erkannten Rechtsidee entsprungen, die Folgen des eudämonistischen Princips umbog. Die eigentlich revolutionäre Rechtslehre aber, wonach jeder Vertrag, welcherlei Art und wie heilig er sein mag, nicht gehalten zu werden braucht, ja nicht gehalten werden darf, sobald er dem Wohle eines Einzelnen oder eines Volkes widerstreitet, findet sich

bei keinem der älteren Naturrechtslehrer. Es ist auch nicht einmal zu behaupten, dass der Liberalismus eine nothwendige Fortentwickelung jenes älteren Naturrechtes sei. Denn da in ihm zwei allerdings widerstreitende Principien zusammengefasst sind, so konnte möglicher Weise eben so gut die in ihm lebende wahre Rechtsidee das falsche Princip verdrängen, als umgekehrt. Und geschichtlich ist auch die liberalistische Färbung des späteren Naturrechts nicht als eine blosse Fortentwickelung des älteren anzusehen, sondern als ein Element, welches aus einer ursprünglich mit jenem Naturrecht nicht zusammenhängenden Entwickelung politischer Gedanken herstammt.

Dritter Abschnitt.

Das Naturrecht von Kant bis Hegel.

Erstes Capitel.

Ueber die Tendenz des neuern Naturrechts im Allgemeinen.

Um die veränderte Tendenz des neuern Naturrechts zu verstehen, wird es nöthig sein, seiner Darstellung einen kurzen Rückblick auf die eben erwähnte politische Entwickelung vorangehen zu lassen.

Den ersten nachhaltigen Anstoss zur Entwickelung des neuern Liberalismus haben die durch die Reformation veranlassten religiös-politischen Umwälzungen im Zusammenhange mit der neuern staatlichen Fortbildung gegeben.

Zuerst suchten die um der Religion willen Unterdrückten ihre Empörung durch Berufung auf die christliche Freiheit zu rechtfertigen; später, als der christliche Sinn in den gewaltsamen Kämpfen um die verschiedenen Formen des christlichen Glaubens immer mehr verloren gegangen war, berief man sich gegen den politischen Druck auf die natürliche Freiheit.

Der Druck des Staates war nemlich seit dem Mittelalter in einem naturgemässen Wachsen begriffen. Die alten Feudalstaaten, in denen eine Menge kleinerer Gesellungen nur lose durch das einheitliche Staatsband verknüpft waren, wichen immer mehr einer strafferen Concentration der früher vereinzelten Kräfte. Denn in der Regierung eines Staates muss naturgemäss immer das Streben vorhanden sein, die gesammten im Staate vorhandenen Kräfte möglichst widerstandslos zu ihren Zwecken verwenden zu können. Dahin

treibt die daraus hervorgehende grössere Leichtigkeit des Herrschens, die Nothwendigkeit zum Schutze des Staates, namentlich bei äusseren Kriegen, seine Gesammtkraft nach einem einheitlichen Plane zu gebrauchen, und endlich die Furcht vor der Macht der partiell unabhängigen Gesellungen. Daher die langwierigen Kämpfe der obersten Macht gegen das Vasallenthum! In denselben hatten die Mittelclassen des Volkes meistens auf Seiten der obersten Macht gestanden, ernteten aber durch den mit ihrer Hülfe errungenen Sieg keine grössere Freiheit. Die Regierungen fuhren vielmehr in dem einmal begonnenen, und an sich auch unvermeidlichen, Zuge der Concentrirung — und also auch Bindung — der Kräfte fort und hemmten nun noch viel mehr die freie Beweglichkeit des Lebens. Diese Hemmung aber wurde um so mehr gefühlt, je mehr die Bürgerlichen durch wachsende geistige Bildung sich den früheren Depositären derselben, dem Adel und der höheren Geistlichkeit, ebenbürtig fühlten, und je mehr insbesondere der reelle Unterschied zwischen den Bürgern und dem Adel einem bloss ideellen wich. Im Feudalstaate hatte der Adel eine wirkliche Herrschaft besessen, war aber im absoluten Staate ebensowohl zu einem blossen Unterthan herabgesunken, wie jeder andere Staatsbürger, machte jedoch, weil er natürlicher Weise seine historischen Erinnerungen festhielt und zur Entschädigung für die verlorene Herrlichkeit die höchsten Dienststellen im Staate als Privilegium empfangen hatte, dieselben unveränderten Ansprüche an Erhabenheit über die andern Staatsbürger.

Fiel also der natürliche Druck der Regierung, anstatt wie früher auf die Vasallen, jetzt auf die Mittelclasse des Volkes, so musste nun in dieser die Reaction gegen denselben erwachen. Daher wurde ihr Losungswort: die politische Freiheit. Denn je mehr die freie Bewegung gehemmt wird, desto mehr wird sie schmerzlich als ein hohes Gut vermisst, während man sie kaum als etwas Werthvolles schätzt, wenn sie ungestört vorhanden ist.

Als man aber nun daran ging, zunächst in Gedanken eine solche Staatsform auszubilden, in welcher namentlich die Mittelclassen eine ihren Interessen zusagende freiere Bewegung finden könnten, konnte man nicht auf die frühere Staatsform, welche nur ein Aggregat von einzelnen lose zusammenhängenden Privatwirthschaften gewesen war, zurückgehen wollen. Die Vortheile einer einheitlichen Concentration und Leitung aller Staatskräfte waren zu sichtbar, als dass man die früheren, den Staat zerstückelnden und schwer übersteigbaren Mauern in demselben hätte wieder aufführen wollen. Es entstand daher das Problem: eine Staatsform zu

finden, die mit den Vortheilen der einheitlichen Concentration zugleich möglichst freien Spielraum der einzelnen Kräfte gestatte. Dass aber dieses Problem in der That nur gelöst werden könne, wenn Regierung und Unterthanen sich in einer aufrichtig rechtlichen und wohlwollenden Gesinnung vereinigen, übersah natürlich der herrschende Eudämonismus. Er glaubte sicherer zu gehen, wenn er die gleiche Freiheit Aller als ein unveräusserliches Recht forderte und sie durch einen unfehlbar zwingenden Staatsmechanismus sicherte.

Das ist der eigentliche Kern der neueren liberalistischen Rechtslehre, die, consequent durchgeführt, im Conflicte mit dem vorhandenen positiven Rechte allerdings zur Revolution führt. Dieser Gedanke, dass die Freiheit ein wirklich geltendes, unverlierbares und unveräusserliches Recht sei, tritt mit vorzüglicher Kraft zuerst bei Rousseau hervor; und durch seine Aufnahme unterscheidet sich vornemlich das neuere Naturrecht seit Kant von dem älteren. Nach dem früheren Naturrecht war, wie gezeigt ist, der Mensch rechtlich vollkommner Herr über seine angebornen Rechte; er konnte sie veräussern, sich allenfalls vertragmässig in Sclaverei begeben, war aber dann durch seinen Vertrag unwiderruflich gebunden. „Was anfangs Sache der Freiheit ist, wird nachher eine Sache der Nothwendigkeit!“ Das ist dort ein durchgehender Grundsatz. Es ist daher auch durchaus falsch, wenn Stahl meint, durch den, dem Naturrechte des Grotius angehörenden Gedanken von der Gründung des Staats durch Vertrag sei principmässig der menschliche Wille über alle Autorität gesetzt [1]). Allerdings unterwirft das Naturrecht Pufendorff's und seiner Nachfolger in seiner Abstraction von der Moral im Naturstande, d. h. vor aller Gesellschaft, den menschlichen Willen keiner Autorität; aber so wie der Mensch durch Vertrag in eine Gesellschaft getreten ist, wird und bleibt sein Wille eben der Autorität der Rechtsidee unterworfen. Daher ist es auch eine irrige, obwohl gewöhnliche Meinung, als ob Rousseau namentlich durch die Lehre vom Staatsvertrage überhaupt der intellectuelle Urheber der Revolution sei [2]). Nicht in dieser Lehre,

1) Stahl, Rechtsphilos., Erster Band, S. 289.

2) In gewissen Kreisen würde man ohne weitere Untersuchung als Democrat, Revolutionär, Atheist u. dergl. verdammt werden, wenn man sich zu der Lehre vom Staatsvertrage bekennen würde. Männern, die durch die Art ihrer Bildung in wissenschaftlich genauer Untersuchung nicht sehr geübt sein können, mag man es verzeihen, wenn sie ein und dieselbe concrete Vorstellung auf Alles übertragen, was denselben Namen hat. Unverzeihlich

sondern vielmehr in der mit ihr in Verbindung gebrachten Lehre von der Unveräusserlichkeit der Freiheit findet die Revolution ihre angebliche Rechtfertigung. Stahl selbst hat auch schon richtig gesehen, dass hierin Rousseau's eigenthümliches Princip enthalten sei[1]).

Bei Rousseau ist die Rechtsidee fast gänzlich in den Hintergrund getreten; ihn beseelt vornemlich, wenn auch in ungeläuterter Gestalt, die Idee des Wohlwollens. Darum will er, dass dem Menschen von seinen angebornen Rechten in der Gesellschaft nichts verloren gehe; darum wird ihm, indem er sich gegen politischen und religiösen Druck stemmt, die äussere Freiheit das höchste Gut, und wird es „Pflicht des Menschen und des Volkes, frei zu sein.“ Ist aber die angeborne Freiheit unveräusserlich, d. h. ein Recht, welches durch gar keinen Vorgang, also auch durch keinen Vertrag, verloren gehen kann, so hat ein jeder das Recht, eine vorhandene Staatsverfassung, welche jenes angebliche Recht nicht respectirt, also danach widerrechtlich ist, umzustürzen. Im Conflict mit dem positiven Rechte gilt also das Naturrecht[2]). Daher gilt auch die Forderung absolut, den Staat ohne Rücksicht auf seine Geschichte vernunftmässig herzustellen. Wie ein Sünder mit seiner früheren Gesinnung absolut brechen muss, ebenso ein Volk mit seinem ganzen früheren Leben, insoweit es nicht nach jenem Princip gestaltet gewesen ist. Daher endlich ist auch der Wille Aller in einem Volke der actuelle Souverain, der sich gar keinem andern Willen etwa durch Vertrag unterwerfen kann und darf; denn die Freiheit darf eben nicht durch den Gesellschaftsvertrag verloren gehen.

Vergleicht man solche und ähnliche Sätze mit dem älteren Naturrecht, wie es historisch vorliegt, so erkennt man sofort die Verschiedenheit der Rechtsansicht. Diesem ist nicht allein die Freiheit veräusserlich, wie schon oben gezeigt ist, sondern es ist auch von Achtung vor dem historisch entstandenen Rechte erfüllt. Denn welcherlei Verträge auch geschlossen sein mögen, so müssen sie nach ihm gehalten werden.

aber ist es, wenn wissenschaftlich sein wollende Männer solche Vorurtheile in einflussreichen Kreisen durch Sophismen zu rechtfertigen und zu befestigen suchen.

[1]) Stahl, Rechtsphilos., Bd. I., S. 295.

[2]) Die älteren Rechtslehrer sagen freilich auch, das positive Recht könne nichts wider das Naturrecht festsetzen; allein sie verstehen dabei unter dem Naturrecht die formale Rechtsidee oder auch allgemeine moralische Regeln, etwa die zehn Gebote, nicht aber wie Rousseau ein angeblich angebornes Recht, wie die Freiheit und Gleichheit.

Die Rousseau'sche Lehre ist deshalb auch nicht, wie Stahl meint, die practische Vollziehung des Naturrechts [1]), sondern nur die consequente Durchführung des einseitig unter der alleinigen Form der Freiheit aufgefassten Einen Princips des älteren Naturrechts, nemlich der Glückseligkeit des Einzelnen. Dieses Princip, wenn auch ostensibel vorangestellt, ist aber nicht das einzige, durch welches das ältere Naturrecht seine historische Gestalt empfangen hat. Wir haben gezeigt, dass daneben sich die wahre Rechtsidee geltend macht, und die einseitigen Consequenzen jenes ersten Princips, wenigstens wenn sie zu gröblich das Gerechtigkeitsgefühl beleidigen würden, verhindert.

Zweites Capitel.

Die Rechtslehre Kant's.

Bei dem strengen Gegensatze, in welchem Kant seine Ethik gegen den bisher herrschenden Eudämonismus stellt, könnte man erwarten, dass auch die Rechtslehre durch ihn eine durchgreifende Umwandlung erfahren habe. Allein das ist nicht geschehen; Kant verfolgt im Wesentlichen die einmal eingeschlagene Richtung. Es kann auch nicht Wunder nehmen, dass er, als der erste Anfänger, nicht sofort das ganze System von Begriffen, welche sich auf das Sittliche beziehen, reformirte.

Ueberhaupt hat seine Ethik nur den — allerdings hohen — Werth einer kräftigen Intention, den herrschenden Eudämonismus zu stürzen. Sie verbannte ihn so zu sagen zwar aus der Region des sittlichen Princips, hatte aber keine Mittel, ihn auch aus der Region der sittlichen Maximen zu vertreiben.

Kant nemlich fasste, wie die Ethiker vor ihm, das Sittliche ursprünglich unter der Form einer Pflichtenlehre, einer Gesetzgebung an den Willen. Weil er nun den Eudämonismus verwarf, das Gefühl der Glückseligkeit aber durch das Verhältniss des Menschen zu andern Objecten bedingt ist, so schien es ihm nothwendig, ein bloss formales Princip an die Spitze zu stellen, d. h. alle Rücksicht auf die Objecte aus der Grundlegung der Ethik zu verbannen, oder einen Willen nicht deshalb für gut, gesetzmässig, zu erklären, weil er auf dieses oder jenes Object geht.

Kam nun dazu noch die Meinung, als gezieme es der Wissenschaft, Einen obersten allgemeinen Satz aufzustellen, dem

[1]) Stahl, Rechtsphilos., Erster Band. S. 309.

alle besonderen Sätze derselben untergeordnet werden könnten, so konnte er kaum anders, als den bekannten leeren Satz zum Princip machen: Handle so, dass die Maxime deines Handelns zu einer allgemeinen Gesetzgebung tauglich ist. — Fragte man nun aber, welche Maximen dies seien, warum sollte man nicht mit seinen Vorgängern antworten: Diejenigen, welche auf die Glückseligkeit gehen? Denn kann jeder seine Glückseligkeit in der That nur dadurch erreichen, dass er auch die der Andern fördert, — wie auch die einstimmige Lehre der Früheren lautete — so muss ja eine solche Maxime zu einer allgemeinen Gesetzgebung tauglich sein.

Auf demselben Wege gelangte nun Kant auch dazu — was uns hier näher angeht, — die vorgefundene Trennung des Naturrechts von der Moral noch mehr zu befestigen. War nemlich der oberste formale Begriff der Ethik der des Gesetzes über Handlungen des Willens, so gab der Inhalt desselben eben nur die Handlung an, welche geschehen soll, nicht aber das Motiv, aus welchem sie geschehen soll[1]). Es musste daher noch ein anderes Gesetz hinzukommen, wodurch eben das Motiv bestimmt wurde. Daher fügte Kant auch den andern Satz hinzu: Handle dem Gesetze gemäss, bloss weil es Pflicht ist, also zu handeln. Dieses Gesetz für das Motiv der Handlung hätte, der Kantischen Intention nach, die ganze Sittenlehre beherrschen müssen. In ihm hatte er seiner antieudämonistischen Gesinnung erst den kräftigsten Ausdruck geliehen. — Allein hatte er einmal die sittliche Handlung von ihrem Motive begrifflich geschieden, so konnte nun auch eine sittliche Gesetzgebung gedacht werden, die eben nur den Inhalt der Pflicht, d. h. die gesetzmässigen Handlungen, aufstellte, gegen das Motiv sich aber gleichgültig verhielt. Hierin glaubte nun Kant den erfahrungsmässigen Unterschied der ethischen und juridischen Gesetzgebung wieder gefunden zu haben. Die Gesetzgebung, welche zugleich das Handeln aus Pflicht zur Triebfeder macht, ist ethisch; diejenige aber, welche das Motiv nicht in's Gesetz miteinschliesst, ist juridisch. (Moralität und Legalität.) — Allein zunächst sieht man leicht, dass der Kantische Unterschied zwischen der juridischen und ethischen Gesetzgebung und der erfahrungsmässige Unterschied des positiven Rechts und der Moral nicht sich einander decken. Die positiven Rechtsgesetze sind gleichsam nur ein Segment der von Kant s. g. juridischen Gesetzgebung. Denn diese muss ebenso wie die

[1]) Kant's Metaphysik der Sitten, Leipzig 1838. S. 17.

ethische alle Handlungen, welche einer sittlichen Beurtheilung unterliegen können, umfassen; sie müsste z. B. auch die Gebote der Mildthätigkeit, Dienstfertigkeit, der Dankbezeugung u. dgl. enthalten; während doch die positiv juridische Gesetzgebung nicht allein das Motiv solcher Handlungen, sondern auch sie selbst freilässt; diese zieht also beiweitem nicht alle Handlungen in ihren Bereich.

Sodann aber wird genau betrachtet durch diese Unterscheidung das Recht nicht als ein *besonderes* Gebiet des Sittlichen von den übrigen abgesondert, sondern es wird *gänzlich vom ethischen Boden abgelöst.* Denn ist ein blosses Handeln aus Legalität unsittlich, absolut verwerflich, da es in seinem Begriffe liegt, nicht aus einem sittlichen Motive zu entspringen, so kann eine solche Gesetzgebung, der ein solches Handeln genügt, offenbar keine wirklich ethische sein. *Kant* also thut schon den Schritt, welchen *Fichte* mit vollem Bewusstsein unternahm, indem er alle Verbindung zwischen Moral und Ethik aufhob.

Dieser Irrthum hat zwei verschiedene Ursachen. Einmal liess man sich durch ein voreiliges Hinschielen auf die Natur des positiven Rechts verführen, von dem man doch gänzlich abstrahiren wollte. Die positiven Gesetze des Staats oder irgend einer Gesellschaft lassen allerdings die Motive ihrer Beobachtung frei. Weil nun diese positiven Gesetze in der That Rechtsgesetze sind, man aber nicht wusste, wie und wodurch sie ihren Rechtscharakter erhalten, so glaubte man bei der Aufstellung der natürlichen Rechtsgesetze richtig zu verfahren, wenn man zwar von dem Inhalte des positiven Rechts abstrahirte, aber jenes Merkmal, bloss Handlungen ohne deren Motive vorzuschreiben, als das Charakteristische des Rechts überhaupt, also auch des Naturrechts, beibehielt. Dadurch erhielt man nun den allgemeinen Gedanken einer Gesetzgebung, welche bloss äussere Handlungen bestimmt, und musste dadurch verleitet werden, den Begriff des Rechts zu verallgemeinern und seine specifischen Merkmale gänzlich zu übersehen. Man musste ihn in solcher Weite nehmen, dass er alle Handlungen, mochten sie ihrer Natur nach rechtliche oder wohlthätige oder vergeltende sein, umfasste. — Von der Grundlegung aber der Ethik muss ein solches Hinschielen auf die positive Rechtsgesetzgebung gänzlich entfernt bleiben. Die ethische Nothwendigkeit dieser und ihre eigenthümliche Beschaffenheit kann erst aus den abgeleiteten ethischen Ideen — den gesellschaftlichen — in Verbindung mit den empirischen Bedingungen des menschlichen Zusammenlebens begriffen werden. Vorher aber müssen die ur-

sprünglichen Ideen selbst, ohne alle Rücksicht auf das empirische Factum, dass einige Pflichten erzwungen werden, andere aber nicht, ins Reine gebracht sein.

Ferner aber ist diese Unterscheidung zwischen der pflichtmässigen Handlung und ihrem Motive ethisch völlig unbrauchbar. Ihre Anwendung ist nur ein Ueberbleibsel jener oberflächlichen Meinung, wonach das Gesetz primär nur die äusseren Handlungen normiren soll. Steht man dagegen auf dem allein richtigen Standpuncte, auf welchem man sieht, dass das absolute Urtheil des Lobes und Tadels sich auf Verhältnisse des Willens bezieht, und dass die Handlungen nur insoweit ethisch in Betracht kommen, als sie Ausdrücke des Willens sind, so sieht man auch, dass es gar keines zweiten Gesetzes bedarf, welches das Motiv einer Handlung zu bestimmen hat. Lautet freilich das Gesetz ursprünglich: Du sollst wohlthun! so fühlt man, dass es noch einer Bestimmung bedarf, aus welchem Motive man wohlthun soll; denn man kann es aus allerlei Gründen. Lautet aber das Gesetz: Du sollst wohlwollen! so enthält es zugleich das absolut sittliche Motiv der Handlung, und die Handlung selbst; denn aus dem Wohlwollen, wenn es nur wirklich ein solches ist, folgt das Wohlthun von selbst. Hätte sich also Kant nicht bloss mit einer Correctur des bloss legalen Standpuncts begnügt, wobei er aber diesen Standpunct selbst in seine Gestaltung der Ethik aufnahm, so würde er jene Theilung der Ethik in Rechts- und Tugendlehre gar nicht gefunden haben. Allerdings hätte er sich dann auch nicht mit dem leeren Satze, bloss aus Pflicht zu handeln, begnügen können, sondern hätte die inhaltlichen sittlichen Ideen aufsuchen müssen, in denen allein die Verpflichtungsgründe liegen.

Der Hauptnachtheil aber, den diese Lostrennung der Rechtslehre von der Moral mit sich führte, bestand darin, dass Kant sich damit selbst die Möglichkeit abgeschnitten hatte, von seinem bessern ethischen Standpuncte das alte eudämonistische Naturrecht zu reformiren. Denn das konnte offenbar nur dadurch geschehen, dass er die Rechtslehre dahin, wohin sie gehört, in die Mitte einer, das Streben nach eigner Glückseligkeit gar nicht kennenden Ethik, aufnahm.

Gehn wir weiter zum Begriffe des Rechts, welchen Kant aufstellt, so ist schon angedeutet, dass er eigentlich nur einen leeren, formalen Begriff als den des Rechts finden konnte. Nach der Art, wie er Recht und Moral trennt, hätten alle äusseren Handlungen ohne Unterschied in das Recht fallen müssen, da sie alle ohne das Motiv der Achtung vor der Pflicht geschehen kön-

nen. Damit hätten denn auch alle Pflichten gegen Andere und gegen uns selbst in diese Rechtsgesetzgebung hineingehört. Kant drückt das selbst mit den Worten aus: „Rechtslehre und Tugendlehre unterscheiden sich nicht sowohl durch ihre verschiedenen Pflichten, als vielmehr durch die Verschiedenheit der Gesetzgebung, welche die eine oder die andere Triebfeder mit dem Gesetze verbindet[1]". Allein dennoch beschränkt er, ohne dass man den Grund dazu in seinem Systeme findet, das Recht auf die Bedingungen, unter denen die Freiheit der Willkür eines Jeden mit Jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze bestehen kann[2]). Das ist im Grunde nur der von Grotius schon aufgestellte Begriff dessen, was der Socialität nicht widerspricht, wie denn auch gar wohl bei Kant die wahre Rechtsidee lebt und auch ausgesprochen wird (z. B. „Nun spricht die moralisch practische Vernunft in uns ihr unwiderrufliches Veto aus: es soll kein Krieg sein, weder der, welcher zwischen mir und dir im Naturzustande, noch zwischen uns als Staaten[3]" u. s. w.). Aber die Einkleidung jenes an sich richtigen Gedankens weiset auf ein anderes Princip hin, welches die Ausführung theilweise verdorben hat und consequenter Weise die Aufstellung jenes Rechtsprincips gar nicht verträgt; nemlich auf das Princip: „dass der äussere Freiheitsgebrauch unmittelbar eine Würde habe, und zwar eine solche Würde, worauf Rechte, als solche, beruhen könnten und müssten[4]". Dass aber bei Kant die äussere Freiheit eine solche Würde habe, die sie zum Princip des Rechts machen könne, geht nicht allein aus seiner Erklärung des ersten Rechtsgesetzes hervor: „mache dich Andern nicht zum blossen Mittel, sondern sei für sie zugleich Zweck", welche Pflicht er aus dem Rechte der Menschheit in unserer eignen Person ableiten will[5]), sondern folgt auch aus dem innern Zusammenhange seiner ganzen ethischen Ansicht. Der categorische Imperativ nemlich, welcher Befolgung um sein selbst willen und aus keinem andern Motive verlangt, ist für Kant ein Beweis, dass der menschliche Wille nicht nothwendig abhängig ist von pathologischen Motiven, sondern dass er unabhängig von Allem, was er nicht selbst ist, eine Causalreihe beginnen kann; denn jener Imperativ ist eben der Ausdruck des reinen Willens, oder der practischen Vernunft als des obersten Begehrungsvermögens. Diese — zunächst

1) Kant's Rechtslehre S. 19. 2) a. a. O. S. 31. 3) a. a. O. S. 193.
4) Herbart's kl. Schriften Thl. 3, S. 544.
5) Kant's Rechtslehre S. 37.

innere — Freiheit, die Macht sich absolut selbst zu bestimmen, ist ihm das charakteristische Merkmal, die Würde des Menschen. Dieser Freiheit ist es aber allein gemäss, dass der Mensch nach seinen eignen Gesetzen handelt; sie würde also verletzt, wenn er von der Willkür eines Andern genöthigt werden dürfte. Darum folgt aus der Würde des Menschen, autonom zu sein, auch die äussere Freiheit als das nothwendige, unveräusserliche Urrecht. Kraft seiner Menschheit ist also ein jeder frei und kann seine Freiheit nur mit seiner Menschenwürde zugleich aufgeben.

Daraus würde nun aber nicht jenes Rechtsprincip folgen: Beschränke deine Freiheit um der Freiheit Anderer willen! sondern das umgekehrte: Erhalte deine Freiheit, auch wenn jedes Andern Freiheit darüber zu Grunde geht! Denn wie eine Beschränkung der eignen Freiheit um der Freiheit Anderer willen aus dem Principe, dass der Mensch Selbstzweck sei, hervorgehn solle, ist nicht abzusehen, da ja diese Beschränkung eben nur ein Mittel für die Freiheit Anderer wäre. Freilich könnte man sagen: Ist die Freiheit die Würde des Menschen, so muss ich sie in Andern ebensowohl respectiren als in mir; bei Collisionsfällen muss also jeder seine Freiheit soweit einschränken, dass Andere nicht alle Freiheit verlieren. — Allein der Respect für die Freiheit Anderer folgt eben nicht aus dem Principe, dass der Mensch Selbstzweck ist; denn dieses weiset jeden nur an, seine eigne Freiheit zu respectiren. Die richtige Consequenz ist daher, dass in Collisionsfällen ein jeder seine Freiheit wider den Andern behaupten, also streiten muss. Das aber ist das Gegentheil von dem, was man eigentlich will. Denn man will durch das Recht nicht Streit hervorrufen, sondern Frieden stiften. Darum muss sich nun das falsche Princip gefallen lassen, in seinen Consequenzen durch das richtige umgebogen zu werden, — ein Umstand, der zwar für die practische Wirksamkeit einer Lehre sehr heilsam, aber für die Wissenschaft verderblich ist, weil sich nun weder Wahrheit noch Irrthum rein entwickeln kann.

Dieses angebliche Urrecht der äusseren Freiheit ist bei Kant an sich selbst ein Zwangsrecht; denn es versteht sich von selbst, dass, wenn die Freiheit mein unveräusserliches Recht ist, ich moralisch befugt sein muss, jeden, der mir daran Abbruch thun will, nöthigenfalls mit Gewalt zurückzutreiben. Ja Kant hätte nicht allein die Befugniss, sondern sogar die Pflicht, sein Recht mit Zwang zu schützen, aus jener Menschenwürde herleiten können. Allein er rechtfertigt den Zwang nur als eine Verhinderung eines Hindernisses des Rechts. Dagegen möchte nun, so lange

man bei diesem abstracten Begriffe stehn bleibt, nichts einzuwenden sein, denn es ist ja allerdings ethisch nothwendig, dass das Unrecht, und nicht allein dieses, sondern auch das Uebelwollen, der Neid, die Undankbarkeit u. s. w. verhindert werde. Damit aber ist noch bei weitem nicht diese besondere Art der Verhinderung des Unrechts gerechtfertigt, welche durch den Zwang geschieht. Denn um den Zwang auszuführen, muss man in die angebornen und angeblich unveräusserlichen und auch in die erworbenen Rechte des Andern eingreifen. Es hätte also bewiesen werden müssen, dass jeder durch jedes von ihm begangene Unrecht vollkommen rechtlos werde; ein Satz, den schwerlich jemand im Ernste behaupten wird, und der noch dazu mit dem unverlierbaren Urrechte unvereinbar ist.

Aus dem Principe der äussern Freiheit oder des Selbstzwecks einer Person würde nun an sich der nackte und unrechtliche Begriff der Occupation folgen: was ich haben will und haben kann, ist mein. Allein Kant ist hier besonnener als seine Vorgänger. Er hat erkannt, dass, sobald man von aller Gemeinschaft des Menschen abstrahirt, vom Rechte keine Rede sein kann. Ihm ist daher das Recht ursprünglich ein Verhältniss zwischen Personen [1]). Daher kann nach ihm ein einseitiger Wille keinem Anderen eine Verbindlichkeit auflegen, die er sonst nicht gehabt hätte; das Gegentheil behaupten aber eben diejenigen, welche im letzten Grunde das Recht des Eigenthums durch Occupation auf den blossen animus habendi stützen. Jedoch wird diese richtige Erkenntniss wieder durch die ursprüngliche Verknüpfung des Zwangs mit dem Rechte und durch ein voreiliges Lossteuern auf die Begründung des Eigenthums getrübt. Er meint, eine Maxime, nach der, wenn sie allgemeines Gesetz würde, ein äusserer Gegenstand herrenlos würde, sei rechtswidrig, weil die äussere Freiheit danach sich selbst an dem Gebrauche der Sachen hindern würde; es müsse deshalb rechtlich möglich sein, jede äussere Sache als die Meine zu haben. Deshalb sei auch im Naturzustande jeder, der eine Sache besitze, berechtigt, den Andern von aller Anmassung des Gebrauchs einer solchen Sache abzuhalten. Aber dennoch, weil in diesem Zustande der einseitige Wille des Einen so wenig Recht habe zum Widersprechen, als der Andere zum Behaupten, so könne es hier nur ein provisorisches Mein und Dein geben. Erst wenn

1) Kant's Rechtsl. S. 30 vgl. S. 66: „Der Begriff des Rechts betrifft nur ... das äussere und zwar practische Verhältniss einer Person gegen eine andere."

Jeder den Andern sicher stelle, dass er das Seinige respectiren werde, also in einem bürgerlichen Zustande, könne es ein peremtorisches Mein und Dein geben. Daraus schliesst Kant, dass es erlaubt sein müsse, jeden Andern, mit dem es zum Streit über ein äusseres Object komme, zu nöthigen, in einen bürgerlichen Zustand zu treten [1]). — Danach liegt aber der letzte und eigentliche Grund dieser angeblich rechtlichen Nöthigung in dem einseitigen Willen des Einen, im Besitz einer Sache gesichert zu sein, also in dem animus habendi. Woher nun aber soll ich aus diesem einseitigen Willen das Recht bekommen, einen Andern zur Unterwerfung unter eine öffentliche Gewalt zu nöthigen? Warum soll der Andere seine Freiheit beschränken, weil ich die meinige nicht beschränkt habe? Das ist gar nicht abzusehen, wenn nicht dennoch das einseitige Zugreifen, als That oder Macht, das Recht begründet. — Es zeigt sich an diesem Puncte vorzüglich deutlich wie wenig Kant in der Rechtslehre von dem früheren Eudämonismus losgekommen ist. Dieser, und nicht die practische Vernunft ist es, welcher den Satz dictirt, dass keine Sache herrenlos bleiben dürfe, weil sich sonst die Freiheit selbst beschränke; denn dem Rechte ist es gleichgültig, ob viel oder wenig Sachen gebraucht werden, nicht aber der eudämonistischen Begierde. Von demselben Gesichtspuncte aus wird der Mensch mit seinem eigennützigen Willen isolirt aufgefasst und zum Zwecke seiner Sicherheit das Recht errichtet. Der Selbstsüchtige kümmert sich nun aber nicht darum, aus welcher Gesinnung ihm Andere das Seine lassen und geben, — ihm ists genug, wenn sie es ihm lassen müssen. Daher sieht er sich nach einer Anstalt um, deren innere Einrichtung ihm eine sichere Garantie des Seinigen biete. Da er aber diese Garantie nicht in der Gesinnung des Andern sucht, was bleibt ihm übrig, als eine Zwangsanstalt? Und dieser unterwirft er sich selbst nur, lässt sich selbst nur deshalb den Zwang gefallen, weil sonst seine Sicherheit verloren ginge. Daher sucht das neuere Naturrecht so emsig nach einer Verfassung des Staats, welche ohne alle rechtliche Gesinnung seiner Bürger, ja selbst, wenn diese lauter Teufel wären, durch einen Zwangsmechanismus absolute Garantie der subjectiven Rechte gewährleistet. Man sah aber weder ein, dass eine solche Anstalt, deren letzter Zweck nur die befriedigte Selbstsucht ist, von aller sittlichen Würde gänzlich entblösst, noch dass

1) Kant's Rechtslehre S. 59.

die im Zwange gesuchte Garantie unmöglich sei. Denn kann der Zwang nur durch eine allen Widerstand überwältigende Gewalt ausgeführt werden, wer schützt dann gegen das Unrecht, welches von dieser höchsten Gewalt auszugehen droht?

In der wichtigsten Lehre des Naturrechts: von den Verträgen, ist der Begriff des Vertrages von Kant nicht verändert. Er beschränkt ihn mit seinen Vorgängern auf eine Uebertragung eines schon vorhandenen Rechts von einer Person auf eine andere, wie das auch bei der Abhängigkeit des Naturrechts von den gewöhnlichen positiven Rechtsbegriffen und bei Statuirung von angebornen Rechten kaum anders möglich war. Die Heiligkeit der Verträge aber leitet er nicht von dem Zwangsrechte ab, das der Promittent dem Promissar in der Uebertragung eines Rechts zugleich mit überträgt, sondern, ohne den Zwang zu Hülfe zu rufen, von einem unbedingten Postulate der practischen Vernunft. Er folgt hierbei, wider sein Princip, dem absoluten Urtheile der Rechtsidee. Denn aus dem Grundbegriffe der Freiheit konnte er die ethische Nothwendigkeit, einen Vertrag zu halten, nicht deduciren; denn, wie schon von Andern oft genug bemerkt ist, lässt sich die Selbstbeschränkung der Freiheit, dass ich jetzt muss, weil ich ehemals frei wollte, dem Begriffe der Freiheit nicht abgewinnen. Dieser würde nur die spinozische Unrechtslehre ergeben: dass ich den Vertrag nur so lange zu halten brauche, als es mir nützlich ist.

Die in Bezug auf das frühere Naturrecht wichtigste Veränderung tritt nun aber bei der Lehre vom Inhalte der Verträge ein. Früher hatte man kein Princip, irgend einen Inhalt der Verträge als rechtlich unmöglich auszuschliessen. Kant dagegen hat durch das von Rousseau aufgenommene Princip der Unveräusserlichkeit der Freiheit einen Bestimmungsgrund für den rechtlich möglichen Inhalt der Verträge gewonnen. Alle Verträge sind nemlich nun rechtlich unmöglich, durch welche die Freiheit, das Urrecht des Menschen, aufgegeben werden müsste.

Daher ist eine Geschlechtsvereinigung rechtlich nur unter der Form der Monogamie zulässig. Denn in dem geschlechtlichen Act giebt sich ein Theil dem andern als Sache hin. Das widerstreitet aber dem Princip: Selbstzweck, Person zu sein, wenn nicht der eine Theil eben durch seine Hingabe den andern erwirbt, und also sich selbst in dem Andern wieder erwirbt, und damit seine Persönlichkeit wieder herstellt [1]). Nun aber ist die

[1]) Kant's Rechtslehre, S. 84.

Person untheilbar, also muss die eine Person die andere ganz und ungetheilt gewinnen. Durch Polygamie, Concubinat, vertragsmässige Hurerei und dergl. würde also jenes erste Rechtsgesetz: sei eine Person und niemals eine blosse Sache, verletzt.

Das Aelternrecht ruht darauf, dass die Aeltern dadurch, dass sie eine Person ohne deren Willen in die Welt gesetzt haben, die Persönlichkeit im Kinde verletzt haben. Dieses hat also ein Recht zu verlangen, dass sie die Person in ihm wieder herstellen; d. h. es erziehen. Damit giebt es aber wiederum den Aeltern ein Recht zu allen Vornahmen, welche zur Erziehung nothwendig sind. So bringt die älterliche Gewalt — im Gegensatz zur römischen potestas patris — durch ihre Entstehung auch ihre rechtlichen Grenzen mit sich.

Beim Hausherrenrechte wird aus demselben Principe alle Sclaverei als rechtlich unmöglich verworfen, weil ein Vertrag, durch den jemand aufhörte Person zu sein, nichtig ist.

Sieht man nur auf diese Resultate des Princips der unveräusserlichen Freiheit: die Forderung der Monogamie, der Aufhebung der unbeschränkten väterlichen Gewalt und der Sclaverei, so scheint seine Wahrheit eben durch diese, den sittlichen Menschen befriedigenden Resultate bewährt zu sein. Allein in der Ethik kömmt es eben auf die Motive an; das Motiv aber jener Forderungen ist eben nur ein egoistisches. Nicht weil jede andere Form der geschlechtlichen Vereinigung eine Knechtschaft des Willens unter thierische Triebe beurkundet, wird die Monogamie gefordert, sondern weil Mann und Frau es unter ihrer Würde halten, dass ihr Wille gebunden sei, wenn nicht der Wille des Andern gleicherweiee gebunden wird. Nicht weil die unbeschränkte väterliche Gewalt und die Sclaverei dem Wohlwollen — der ächt christlichen Liebe — widersprechen — werden sie verworfen — sondern weil sie dem Hochmuthe widersprechen, der sich beleidigt glaubt, wenn irgendwie sein Wille gebunden wird, und er sich einer Nothwendigkeit beugen muss.

Dasselbe Princip bestimmt endlich auch die rechtlich mögliche Form des Staates. Der ursprüngliche Contract, auf dessen Idee der rechtliche Charakter des Staats ruht, muss so geschlossen werden, dass „alle im Volke ihre äussere Freiheit aufgeben, um sie als Glieder eines gemeinen Wesens wieder zu empfangen [1]).“ Zu diesem Behuf muss die höchste Gewalt, die gesetz-

[1]) Kant's Rechtslehre, S. 148.

gebende, nur dem vereinigten Willen des Volkes zukommen. Denn das ist die gesetzliche Freiheit, keinem andern Gesetze zu gehorchen, als zu welchem man seine Beistimmung gegeben hat; und das ist die bürgerliche Gleichheit, keinen Oberen anzuerkennen, als einen solchen, den man eben so gesetzlich zu binden das moralische Vermögen hat, als er uns binden kann Wird nach dieser Idee gehandelt, so veräussert niemand seine Freiheit, und es kann keinem in einem solchen Staate Unrecht geschehen, da niemand dadurch verletzt wird, wenn geschieht, was er über sich selbst beschlossen hat. — Unter dieser höchsten, gesetzgebenden, Gewalt steht die ausübende: „der Regent wird vom Souverain verpflichtet." Diese beiden Gewalten müssen aber getrennt werden, damit kein Unrecht geschehen könne, was leicht möglich wäre, wenn die ausübende zugleich die Macht der Gesetzgebung hätte. Aus demselben Grunde muss auch die richterliche Gewalt von jenen beiden getrennt werden, damit das Volk sich selbst durch seine selbstgewählten Stellvertreter (die Jury) richte.

„In der Trennung dieser drei Gewalten besteht das Heil des Staats, d. h. nicht das Wohl der Staatsbürger und ihre Glückseligkeit, sondern der Zustand der grössten Uebereinstimmung der Verfassung mit den Rechtsprincipien, als nach welchem zu streben uns die Vernunft durch einen kategorischen Imperativ verbindlich macht [1])." — Eine Revolution ist hiernach rechtlich unmöglich; denn der Widerstand des Volks gegen die oberste Gewalt würde eben die ganze gesetzliche Verfassung aufheben, auf welcher eben alles wirkliche Recht ruht [2]). Auch kann die oberste Gewalt wohl den Regenten absetzen, aber nicht strafen, denn die Strafe gehört zur ausübenden Gewalt, von welcher eben jene gänzlich entblösst ist.

Weder die Schliessung dieses Staatsvertrages noch sein Inhalt ist rechtlich willkürlich, sondern durch das Rechtsprincip geboten. Denn er muss geschlossen werden, damit die Freiheit Aller gesichert sei, und er muss eine solche Staatsform ergeben, durch welche die Möglichkeit, dass Unrecht geschehe, ausgeschlossen wird.

Allein man sieht sofort, dass diese Staatsform doch keine reelle absolute Garantie gegen die Möglichkeit des Unrechtes giebt; d. h. eine solche, welche aus der Stellung der Gewalten gegeneinander von selbst resultirte. Die wirkliche Macht in einem

[1]) Kant's Rechtslehre, S. 151. [2]) S. 154.

solchen Staate hat doch nur die ausübende Gewalt, und weder die gesetzgebende noch die richterliche sind als solche im Stande, sie von der Ueberschreitung ihrer moralischen Grenzen abzuhalten, wenn nicht das ganze Volk (Regierung und Unterthanen) durch das Band einer aufrichtig rechtlichen Gesinnung verbunden sind. Der Plan also einer mechanisch, durch gegenseitigen Zwang das Unrecht verhütenden Staatseinrichtung führt nicht zu seinem Ziele, dem ewigen Frieden. Jedoch das ist nicht der verderblichste Mangel dieser Theorie. Dieser liegt vielmehr in der Einseitigkeit, dass sie das Streben nach politischer Freiheit zur höchsten Pflicht des Staatsbürgers macht. Kant ist freilich weit von jenem Eudämonismus entfernt, der um des grösseren Wohls Aller oder einer Mehrzahl im Staate das vorhandene Recht nicht respectiren zu müssen glaubt; die salus publica, welche auch ihm das höchste Gesetz ist, besteht ihm eben in der Angemessenheit des Staates an die Principien des Rechts. Aber sowohl dadurch, dass er das Recht zuoberst in die Bewahrung der äusseren Freiheit eines jeden Einzelnen setzt, als auch dadurch, dass er den Staat nur auf der Spitze dieses Rechtsbegriffs allein schweben lässt, wendet er den Blick von den übrigen sittlichen Ideen ab, durch deren volle und allseitige Beachtung erst der Mensch, als einzelner wie in der Gesellschaft, die rechte Lebensführung gewinnt. Eine Lehre aber, welche den Staat unter dem alleinigen Gesichtspuncte einer Anstalt für Sicherung der Freiheit betrachtet, führt unwillkürlich zu dem Wahne, als ob durch Erringung dieser das höchste Gut und mit ihm alle Güter gewonnen würden. Dass aber die politische Freiheit, wie jedes andere Gut, sich nur dann als ein ungesuchtes Resultat ergiebt, wenn jeder nur bedacht ist, die volle sittliche Würde zu erringen; dieser grosse — christliche — Grundsatz kömmt darüber in Vergessenheit. —

Drittes Capitel.

Das Naturrecht Fichte's.

Von der Erkenntniss des eben ausgesprochenen Satzes, welcher nur mit andern Worten sagt: dass das Naturrecht als ein integrirender Theil der Moral aufgefasst werden müsse, ist Fichte noch viel weiter entfernt, als Kant. Während dieser mit seinen

Vorgängern die Rechtslehre als einen von der Tugendlehre getrennten, aber doch unter dem allgemeinen Begriffe des Sittlichen enthaltenen Theil aufstellte, reisst Fichte das Naturrecht von aller Verwandtschaft mit der Moral los. Er ist es, welcher allen Scharfsinn aufbietet, um den Plan eines allgemeinen wechselseitigen Zwanges, der unfehlbar wie ein zweiter Naturmechanismus ohne alle Hülfe irgend eines guten Willens wirke, in Gedanken auszuführen. — Es würde eine zu langwierige und doch im Vergleich zu fruchtlose Mühe sein, wollten wir alle Fäden seiner vielfach verschlungenen Deductionen, durch welche er seine Resultate als angeblich nothwendige erreicht, einer ausführlichen beurtheilenden Darstellung unterwerfen. Wir begnügen uns mit dem Hauptsächlichsten.

Die eigenthümliche Natur des Fichteschen Idealismus — nicht aber, wie man sich, namentlich durch diesen veranlasst, zu meinen gewöhnt hat: die menschliche Vernunft — verlangte, dass jede theoretische wie practische Wissenschaft aus ein und demselben Principe — nämlich als Bedingung der Möglichkeit des Ich — deducirt werde. Für Fichte war nicht nach einer willkürlichen Abstraction, sondern nach einem Gedankengange, der nothwendiger ist, als manche zu glauben scheinen, das eigne Ich als das allein Seiende zurückgeblieben. Daher konnte er es sich nicht so bequem machen wie seine Vorgänger und viele seiner Nachfolger, und die gesammte Aussenwelt mit ihren Personen und Sachen ohne weiteres empirisch aufnehmen; er musste diese, behufs seines Naturrechts, erst als Bedingungen der Möglichkeit des Bewusstseins ableiten.

Durch diese Deduction, deren Beurtheilung um ihrer rein theoretischen Natur willen uns an gegenwärtigem Orte nicht mehr interessirt, fand er, dass, um jene Möglichkeit zu erklären, eine Einwirkung auf das Bewusstsein gesetzt werden müsse, die nur von einem vernünftigen, selbstbewussten Wesen ausgehen könne, oder den ihm vielfach gedankenlos nachgesprochenen falschen Satz: ohne Du kein Ich. Das Merkmal aber einer solchen Einwirkung eines andern vernünftigen Wesens war ihm dies, dass dasselbe mich nicht zum Handeln nöthigt, sondern nur auffordert, mich also als ein freies Wesen wenigstens problematisch anerkennt. Wenn ich es nun auch als solches behandle, also nicht in die Sphäre seiner Freiheit eingreife, so muss es mich categorisch als freies Wesen anerkennen. Denn die Mässigung der Kraft durch Begriffe ist ein untrügliches und ausschliessendes Criterium der Freiheit. Hat der andere sich nun als vernünftiges Wesen docu-

mentirt, so bin ich verbunden, ihn meinerseits auch als solches zu behandeln, wenn ich anders vernünftig, d. h. meinen Erkenntnissen consequent verfahren will[1]). Diese gegenseitige, die Freiheit des Andern anerkennende Behandlung ist nun eine rechtliche, dem Rechte gemässe.

Fichte scheint hiermit sein Rechtsgesetz: „Beschränke deine Freiheit durch den Begriff der Freiheit aller übrigen“ durch einen bloss logischen Syllogismus gefunden zu haben, dem er deshalb auch in diesem Falle eine practische Gültigkeit zuschreibt. Allein er ist dabei in einem grossen Irrthume befangen, und es ist der Mühe werth, hier, wo dieser Irrthum, einer practischen Wissenschaft eine bloss theoretische Grundlage zu geben, nackt hervortritt, etwas näher auf die Sache einzugehen. Der Satz: Ich erkenne etwas als A, folglich muss ich es auch als A behandeln, ist gar kein theoretischer Schluss, dessen Gültigkeit sich auf logischen Widerstreit oder logische Einstimmung der Begriffe gründete. Er ruht vielmehr auf einem practischen — entweder absoluten oder relativen — Urtheile des Lobes oder Tadels. Alle logischen Schlüsse nemlich haben ihr Zwingendes für das Denken nur in der Unmöglichkeit, dass Eins dasselbe und auch nicht dasselbe sei. Das Prädicat im Schlusssatze kommt dem Subjecte desselben nur deshalb nothwendig zu, weil in diesem Subject sich das Subject des Obersatzes, dem jenes Prädicat schon zugesprochen war, wiederholt. Gilt also der Obersatz, so gilt der Schluss nothwendig. Wie soll nun aus der Erkenntniss des A folgen, dass das Handeln auf A durch dessen Begriff bestimmt sein müsse? Sollte das ein logischer Schluss sein, so müsste in dem allgemeinen Begriffe des Handelns auf einen Gegenstand die Bestimmung der Handlung durch den Begriff des Behandelten, als ein nothwendiges, d. h. den Begriff der Handlung überhaupt constituirendes Merkmal liegen, und der Begriff der Handlung also gar nicht vorhanden sein, wenn dieses Merkmal fehlte. Dann aber würde der Syllogismus lauten: Jede Handlung richtet sich nach dem Begriffe des behandelten Objects. Nun ist A ein freies Wesen; also behandele ich ihn entweder als ein freies Wesen durch irgend eine Einwirkung, oder aber diese ist gar keine Handlung. Nun aber liegt jenes Merkmal in dem allgemeinen Begriffe der Behandlung überhaupt gar nicht; denn sie ist eben nur der Versuch, einen Gegenstand meinem Willen gemäss zu

1) Fichte's Grundlage des Naturrechts. Jena und Leipzig 1796. Erster Theil, S. 42.

modificiren, mag dieser Versuch mit dem Begriffe des Gegenstandes übereinstimmen oder nicht. Folglich ist es ein unverzeihlicher Fehler Fichte's, von einer practischen Gültigkeit des Syllogismus zu reden, und zu behaupten, das Verbindende im Rechte sei nicht das Sittengesetz, sondern das Denkgesetz. Jene Verbindlichkeit, ein freies Wesen, nachdem man es als solches erkannt hat, auch dem gemäss zu behandeln, kann nur auf einer oder mehreren practischen Ideen beruhen, deren Tadel man sich nicht aussetzen will. Diese Deduction Fichte's, durch welche zugleich die Getrenntheit des Rechts von der Moral bewiesen sein soll, ist also gänzlich misslungen. —

Die übrigen Gründe aber, welche Fichte für diese Trennung anführt, und die man auch bei vielen Andern findet, sind von keinem Belange. Das Sittengesetz soll categorisch die Pflicht gebieten, das Rechtsgesetz nur erlauben, dass man sein Recht ausübe. Aber gebietet es denn nicht categorisch, dass man das Recht ausübe? Dieser angeblich characteristische Unterschied entsteht nur daher, dass man den Begriff des subjectiven Rechts, als eines Gutes, welcher, wie Grotius richtig sah, nur ein secundärer ist, zum obersten Begriffe macht. Ueber die Ausübung dieses subjectiven Rechts kann nun die Rechtsidee im Allgemeinen nichts bestimmen, da sie nur gebietet, die Rechtsgränze nicht zu überschreiten, damit kein Streit entstehe. Durch ein Zurückweichen aber von seiner eignen Rechtsgränze giebt man wenigstens nicht unmittelbar Veranlassung zum Streite. Ob ein solches Zurückweichen Pflicht oder nicht sei, können nur nach den jedesmaligen concreten Verhältnissen die sie betreffenden sittlichen Ideen entscheiden. Allerdings aber: eine Lehre, welche den Begriff des subjectiven Rechts zum primären macht, ist keine Sitten- sondern eine Güterlehre. Jede Güterlehre aber, die nicht in Abhängigkeit von der Sittenlehre, sondern ihr coordinirt gesetzt wird, ist eine widersittliche und muss als solche absolut verworfen werden. — Ausserdem führt Fichte den vornemlich oft wiederholten Grund an, dass das Sittengesetz oft die Ausübung eines Rechts verbiete, welches darum doch nicht aufhöre ein Recht zu sein; und frägt: ob denn das Sittengesetz, ein und dasselbe Princip, mit sich selbst uneins sei, dass es in ein und demselben Falle ein Recht gäbe und doch aufhöbe? — Dieser allerdings scheinbare Widerspruch entsteht indess nur aus dem Vorurtheile von dem Einen Sittengesetze. Hat man aber erkannt, dass es mehrere auf einander nicht zurückzuführende Principien des Lobes und Tadels je nach den ver-

schiedenen auf einander nicht zurückzuführenden Willensverhältnissen giebt, und wendet man nur den richtigen Begriff des Erlaubten an, so lässt sich jener Widerspruch leicht lösen. Dass das Rechtsgesetz eine Handlung erlaubt, welche das Sittengesetz verbietet, heisst nemlich nichts anderes, als dass in dieser Handlung kein Verhältniss liegt, durch welches die Rechtsidee verletzt würde, dass aber in ihr andere Verhältnisse liegen, welche andern sittlichen Ideen widersprechen. Wenn ich z. B. gegen einen redlichen durch Unglücksfälle verarmten Schuldner mein Recht rücksichtslos durchsetze, so erhebt sich allerdings von Seiten der Idee des Rechts kein Tadel, wohl aber von Seiten der Ideen des Wohlwollens, der Billigkeit, der inneren Freiheit. Dergleichen angebliche Collisionen aber können sich auch innerhalb des Gebiets ein und derselben sittlichen Idee, auch des Rechts unter andern, erheben. Diese Idee gebietet z. B. demjenigen, der sich in vertragsmässige Sclaverei begeben hat, seinen Vertrag zu halten, und doch verwirft eben dieselbe die Sclaverei. Ist nun die Rechtsidee mit sich selbst uneins? Wer die in den concreten Handlungeu und Zuständen liegenden verschiedenen Verhältnisse und das eigenthümliche Verhalten eines jeden derselben zu den sittlichen Ideen nicht deutlich auffasst, wird sich auf dem Gebiete der Ethik nie zu finden wissen, sondern entweder in ungelösten Widersprüchen sich befangen fühlen, oder den Knoten mit dem Schwerdte durchhauen, d. h. bei verwickelten Verhältnissen zwar nach Einer Idee oder Einer Seite richtig, aber eben deshalb in Bezug auf das Ganze falsch urtheilen. —

Kehren wir zu Fichte zurück, so baut er nun weiter auf dieselbe angeblich theoretische Consequenz den zwingenden Charakter des Rechts [1]. Behandelt nemlich der Andere mich nicht als freies Wesen, so soll es consequent sein, wenn ich ihn für diesen Fall auch nicht als solches behandle, so lange bis er sich wieder als vernünftiges Wesen zeigt. Denn da er dadurch documentirt, dass er seine Freiheit nicht durch den Begriff der meinigen beschränken will, dass für ihn also das Rechtsgesetz nicht gilt, so kann ich ihn willkürlich behandeln, ohne das Rechtsgesetz zu verletzen. Er kann also durch das Rechtsgesetz meinen Zwang nicht hindern, d. h. ich habe ein Zwangsrecht gegen ihn [2]. — Allein hiedurch wird nicht ein Zwangsrecht, sondern ein Zustand roher Gewalt als rechtlich möglich deducirt. Denn habe ich ein wirkliches Zwangsrecht gegen einen Andern, so ist

[1]) Fichte's Grundlage des Naturrechts, I., S. 45. [2]) S. 101.

dieser rechtlich verbunden, meinen Zwang zu dulden; das Rechtsgesetz verbietet ihm, sich demselben zu widersetzen. Wie aber Fichte die Sache stellt, so soll für den Andern das Rechtsgesetz nicht existiren und eben aus diesem Grunde der Zwang nicht wider dasselbe sein. Existirt es aber für ihn nicht, so kann es ihm auch nichts verbieten. Ich würde ja auch unvernünftig, d. h. nicht consequent handeln, wenn ich erwartete, er werde aus Rücksicht auf das Rechtsgesetz meinen Zwang dulden, denn indem ich ihn zwinge, betrachte ich ihn eben als einen Unvernünftigen. Existirt aber in diesem Falle das Rechtsgesetz weder für ihn noch für mich — da es nach der Voraussetzung nur zwischen Wesen existirt, die sich gegenseitig als vernünftig betrachten und behandeln — so befinden wir beide uns in diesem Falle im Zustande der rohen Gewalt, ohne dass von Seiten des Rechtsgesetzes auf einen von uns ein Tadel fallen könnte. — Wenn nun das Rechtsgesetz nichts dawider hat, dass zwei miteinander streiten, und der Moral auf diesem Gebiete alle Stimme untersagt ist, was soll die beiden nun bewegen, vom Streite abzulassen, als die grössere Gewalt des Einen oder Anderer, d. h. allgemein: die Rücksicht auf Schaden oder Nutzen? Daher will denn auch Fichte consequent, um das Recht zu sichern, eine solche Veranstaltung getroffen wissen, durch welche mit mechanischer Nothwendigkeit aus jeder rechtswidrigen Handlung das Gegentheil ihres Zwecks erfolge, und also der gute Wille für die Realisation des Rechts überflüssig werde [1]).

Diese ganze Deduction des Rechts und seines Zwanges setzt aber offenbar, wenn auch unausgesprochen, die Gültigkeit des obersten Princips, auf welchem sie ruht, voraus. Dieses ist aber kein anderes, als dass die Freiheit eines Jeden ein unantastbares, auf jede Weise unverletzt zu erhaltendes Gut sei. Denn nur unter dieser Voraussetzung wird es erklärlich, warum jeder von vornherein, ohne weiteren rechtsbegründenden Vorgang, ein Zwangsrecht zum Schutze seiner Freiheit haben kann, oder weshalb er nicht Unrecht thut, zum Schutze seiner Freiheit die eines Andern zu verletzen.

Demgemäss erklärt Fichte auch als das Urrecht: das absolute Recht der Person, in der Sinnenwelt nur Ursache, schlechthin nie Bewirktes zu sein, und damit kein Zweifel bleibe, dass er das Recht in das Dasein des blossen freien Willens setze, fügt er hinzu: „das Recht, freie Ursache zu sein und der Begriff

[1]) Fichte's Grundlage des Naturrechts, I., S. 169.

eines absoluten Willens sind ein und dasselbe"[1]). Das alte Princip der Glückseligkeit kömmt hier unverschleiert zu Tage; denn das Streben nach Glückseligkeit ist, auf seinen allgemeinen Ausdruck gebracht, eben kein Anderes, als frei von aller Hemmung zu sein; denn die gefühlte Hemmung ist Schmerz.

Aus diesem Urrechte folgt nun aber nicht, wie schon bei Kant nachgewiesen ist, das Rechtsgesetz, dass jeder seine Freiheit durch den Begriff der Freiheit aller Uebrigen beschränken soll, sondern vielmehr: dass sie absolutes Unrecht haben, nur zu existiren. Denn dadurch schon, dass sie mit mir in Einer Welt leben, beschränken sie meine Freiheit. Das Rechtsgesetz müsste also, wenn auch nicht gebieten, — da es ja nur die Ausübung des Rechts erlauben soll, — so doch erlauben: sich absolut frei zu machen und die Freiheit aller Uebrigen zu vernichten, damit „mir die Welt werde, was mir mein Leib ist", nemlich ein willenloses Organ meines Willens. Es ist deshalb eine treffende Bemerkung Stahls, dass nach Fichte die Welt nur für Eine Person Raum hat. Dass aber Fichte diese offenbare Consequenz nicht zieht, kömmt nur von der Einwirkung der wahren Rechtsidee. Denn da alle Menschen dieses absolute Urrecht haben, so würde, wenn sie es bethätigen wollten, nothwendig Streit entstehen. Streit aber soll nicht sein, darum muss jeder seine Freiheit durch den Begriff der Freiheit der Uebrigen beschränken.

Bei Fichte wie bei Kant ist die Einführung eines Urrechts, in welchem sie die angebornen Rechte des älteren Naturrechts concentriren, eine Inconsequenz. Beide erkennen, dass vom Rechte nur da die Rede sein könne, wo ein Verhältniss wenigstens zweier Personen vorliegt. Daraus hätten sie schliessen sollen, dass eine Person, isolirt betrachtet, gar keine Rechte habe, weder angeborene noch erworbene, dass also die Lehre vom Urrechte eine Fiction und zwar nicht, wie Fichte meint, eine nothwendige, sondern eine verkehrte ist. Die Ursache aber, weshalb trotz jener besseren Erkenntniss dennoch die Lehre beibehalten wird, liegt darin, dass man nicht weiss, wie anders das Recht auf Leib und Leben u. dgl. zu erklären sei, da man sich natürlich sträubt, diese Art Rechte als erworbene anzusehen. Wer möchte es ertragen, dass Andere erst durch einen Vertrag verbunden sein sollen, sein Leben unangetastet zu lassen! Daher spricht Fichte auf der einen Seite das richtige Wort: „dass man durch das Unrecht nur einen Besitz erhalte, der für die eigne Person gültig sei[2])",

[1]) Fichte'e Grundlage des Naturrechts, I., S. 140. [2]) S. 153.

d. h. also: Andere brauchen diesen Besitz als mein Vorrecht nicht zu respectiren; auf der andern Seite aber lässt er dennoch Leib und Leben u. dgl. schon als ein Recht in die zu stiftende Gesellschaft mit hineinbringen. Aus dieser Verlegenheit hilft die deutliche Erkenntniss der das Recht begründenden wahren Idee. Das Urtheil: Es soll kein Streit sein, verbietet eben eine solche Behandlung der Andern, durch welche er eines Naturverhältnisses wegen unwillkürlich zum Streite gereizt werden würde; gebietet also unter andern, Jedem die Disposition über Leben und Leib zu überlassen, wenn keine andern sittlich nothwendigen Gründe einer Beschränkung derselben hinzukommen. Ein Naturverhältniss also weiset darauf hin, welches Recht der Idee gemäss sittlich nothwendig zu errichten sei. Daher nun weil dieses Recht, d. h. diese Regel zur Vermeidung des Streits, ein nothwendiges ist, entsteht der Schein, als ob es ein angebornes sei, obgleich doch die Frage, was in einem solchen Falle Recht sei, sich erst in der Berührung wenigstens zweier Personen erhebt.

Consequenter verfährt Fichte in der Lehre von der Begründung des Eigenthums, indem er das alte eingebildete Occupationsrecht verwirft und alles Eigenthum auf gegenseitige Anerkennung basirt[1]). Allein er begeht hierbei auf der andern Seite einen für die Praxis noch verderblicheren Fehler, indem er eine gegenseitige Anerkennung des Eigenthums verlangt. Es tritt hier die sittliche Unstatthaftigkeit seiner oben schon beleuchteten Deduction des Rechtsbegriffes in ein helles Licht. Denn die Forderung der gegenseitigen Anerkennung des Eigenthums ist nur ein Beispiel seines allgemeinen Satzes, dass ich nur in dem Falle verbunden sein soll, die Freiheit eines Andern zu respectiren, wenn er die meinige respectirt. Daraus ergiebt sich die Folge, dass wenn Andere mein Eigenthum nicht respectiren, ich auch nicht verbunden bin, das Ihrige zu respectiren, dass also jeder durch jede Rechtsverletzung absolut rechtslos wird, — Folgen, die Fichte selbst deutlich genug ausspricht: „Leben zu können, sagt er, ist das absolute unveräusserliche Eigenthum aller Menschen. Der Grundsatz jeder vernünftigen Staatsverfassung ist: Jedermann soll von seiner Arbeit leben können, oder das Recht auf Arbeit schliesst die Verbindlichkeit der Andern ein, sie zu kaufen[2])“. Kann jemand also von seiner Arbeit nicht leben, so braucht er das Eigenthum der Andern nicht heilig zu halten; denn sie haben den Eigenthumsvertrag mit ihm gebrochen. Damit das

[1]) Fichte's Grundlage des Naturrechts, I., S. 154. [2]) 2. Thl., S. 30 ff.

nicht eintrete, muss eine Zwangs-Armentaxe eingeführt werden, denn der Arme hat ein absolutes Zwangsrecht auf Unterstützung. Dahingegen hat dann der Staat wiederum ein Zwangsrecht auf die Arbeit eines Jeden. Ja das Eigenthum der Objecte soll ein Jeder nur soweit besitzen, als er dessen für die Ausübung seines Geschäfts bedarf.

In diesen Sätzen ist die Grundanschauung der anderwärts auf dem Boden einer eudämonistischen Gesinnung durch die Noth des Lebens erzeugten socialistischen und communistischen Systeme ausgesprochen. Denn deren letzte Absicht ist eben auch: eine solche Gesellschaftsverfassung aufzurichten, welche auf mechanischem Wege das absolute unveräusserliche Menschenrecht: leben zu können, einem Jeden garantirt.

Dieser Mechanismus aber, nach welchem, wie Fichte sagt, „nirgends eine Unbestimmtheit sein darf[1]“, müsste, wenn sein Zweck erreicht werden soll, soweit geführt werden, dass er durch die unerträgliche Einengung des Lebens und seine eigne Unmöglichkeit sich selbst aufhebt. Denn soll jener Zweck, dass einem jeden die Möglichkeit leben zu können garantirt wird, wirklich erreicht werden, so darf auch die Wahl der Arbeit (des Berufs) nirgends unbestimmt bleiben. Der Staat muss das Recht haben, einem jeden seinen Beruf vorzuschreiben, damit jeder die für seine Individualität passende Arbeit treibe. Das würde aber ein unfehlbares Urtheil über die Individualität voraussetzen. Ja bis in die häusliche Erziehung und bis in die Schliessung der Ehen hinein müsste sich diese mechanische Regelung fortsetzen, damit nirgends eine Unbestimmtheit bleibe, welche möglicher Weise die Erreichung jenes Zwecks vereiteln könne. — Es ist das beiläufig ein merkwürdiges und warnendes Beispiel, wie einer der begeistertsten Prediger der Freiheit durch die Macht der Consequenz unwillkürlich zur Lehre des härtesten Staatsdeterminismus getrieben wird.

Indessen geht Fichte in seinen Consequenzen nicht so weit. Indem er das Zwangsrecht nur zu dem Behufe eingeführt hat, um das Bestehen der äussern persönlichen Freiheit zu sichern, scheinen ihm alle diejenigen Verhältnisse unter den Menschen, in deren Begriffe nicht unmittelbar eine Verletzung der persönlichen Freiheit enthalten ist, ausserhalb des Bereichs des Staats und seines Zwanges zu liegen. Daher erklärt er alle Familienverhältnisse ihrer Natur nach nicht für juridische, sondern für natür-

[1]) Fichte's Grundlage des Naturrechts, Thl. 2. S. 33.

liche und moralische[1]), und verpflichtet den Staat z. B. nur in dem Falle die Ehre des Weibes zu schützen, wenn sie geschützt sein will. Der Staat aber soll keine allgemeinen Gesetze über Monogamie, Blutschande, Ehebruch u. dgl. geben können, weil die eheliche Treue kein Object des Zwangsrechts sei. Der Staat ist für Fichte eine bloss juridische Gesellschaft zum Zwecke der gegenseitigen Sicherheit, nach Vorgange des älteren Naturrechts. Diese soll im Staate nicht auf den „guten Willen" der Staatsbürger, sondern lediglich auf den Zwang gegründet werden. Daher muss er eine solche Staatsverfassung ausklügeln, welche auf absolut unfehlbarem Wege alles Unrecht unmöglich macht. Wieweit hierin sein Scharfsinn geht, um die dazu nöthige Maschinerie bis in das speciellste Detail hinein auszusinnen, das darzustellen, ist für unsern Zweck überflüssig. Wir heben nur die allgemeine Grundanschauung hervor. Wenn die physische Gewalt allein das Recht sanctioniren soll, so muss man auf den Eigennutz der Menschen rechnen. Es wird also vorausgesetzt, dass niemand etwas unternehmen werde, wodurch er sich selbst schade. Daher muss die Staatsmaschine so construirt werden, dass unfehlbar das Unrechtthun grösseren Schaden als Vortheil bringt. Niemand aber würde von seinen ungerechten Thaten grösseren Schaden zu befürchten haben, wenn nicht eine jeden Einzelnen und eine jede partielle Vereinigung überwältigende Macht vorhanden ist, welche dem Uebertreter des Rechts den grösseren Schaden zufügen könnte und zu ihrem eignen Vortheil auch würde. Da nun aber eine wirkliche Gewalt nur in wirklichen Personen ruhen kann, diese aber vermöge derselben auch Unrecht thun können, so muss ein Gegengewicht gegen ihre Gewalt vorhanden sein; dieses Gegengewicht aber muss die Beschaffenheit haben, dass es seiner Natur nach jene Gewalt nur dann hemmt, wenn sie ihre Rechtsgränze überschreiten will. Aus diesem allgemeinen Grundgedanken wird man leicht die einzelnen Bestimmungen der Staatsform bei Fichte verstehen können. Dass dieser Gedanke scharfsinnig ist, wird man ihm nicht absprechen können, aber dennoch ist die Maschinerie für die wirklichen Menschen falsch berechnet. Die Berechnung derselben stützt sich nemlich nur auf einen klugen Eudämonismus, welcher Schaden und Vortheil verständig gegeneinander abwägt, vergisst aber, dass in dem Menschen, welcher nicht im tiefsten Grunde von moralischen Motiven geleitet wird, wider Wissen und Willen Leidenschaften sich ansetzen, welche

[1]) Fichte, Grundlage des Naturrechts S. 158.

jene verständige Berechnung durchbrechen. Gegen solche daher die von einer Leidenschaft getrieben werden, hat jene Maschinerie keine Macht. Daher muss denn am Ende Fichte selbst gestehen, dass sein Staatsmechanismus nicht absolut sicher wirkt. Er muss die Möglichkeit anerkennen, dass seine beiden Theile der obersten Gewalt, die Executive und das Ephorat, sich gegen die Freiheit des Volks verbinden, und in diesem Falle dem Volke oder auch einzelnen Personen das Recht der Empörung geben [1]; d. h. aber anerkennen, dass der Mechanismus des Zwangs unfähig ist durch die physische Gewalt allein das Recht zu schützen, wenn nicht der gute Wille hinzukömmt.

Anmerkung. Eine geistreiche Ausführung der in der Zeit der französischen Revolution allgemein verbreiteten Ansicht vom Staate, dass er lediglich eine juridische Gesellschaft zum Zwecke der Sicherheit seiner selbst und seiner Glieder sei, findet sich in einer Jugendschrift Wilh. von Humboldt's aus dem Jahre 1792. (Ideen zu einem Versuch, die Gränzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen. Breslau 1851).

Von dem Satze ausgehend, dass zu dem wahren Zwecke des Menschen — der höchsten und proportionirlichsten Bildung seiner Kräfte zu einem Ganzen, — Freiheit und Mannigfaltigkeit der Situationen oder „Eigenthümlichkeit durch Freiheit des Handelns und Mannigfaltigkeit des Behandelten,“ die erste und unerlässlichste Bedingung sei, findet er leicht, dass die positiven Anstalten des Staats für die Wohlfahrt der Unterthanen die freie Eigenthümlichkeit hindern, Einförmigkeit hervorbringen und auf Kosten der Kräfte Güter schaffen; also die Energie des Handelns verringern. Daher soll der Staat keine positiven Anstalten hinsichtlich der Verwaltung der äusseren Güter, der Künste, der Geschlechtsverhältnisse, der Religion u. s. w. treffen, sondern seine Wirksamkeit lediglich auf die Sicherheit beschränken. Denn ohne Sicherheit ist keine Freiheit, da sie eben die Gewissheit der gesetzmässigen Freiheit ist. Nur zu dieser ist der Staat nothwendig, da sie kein einzelner Mensch für sich erreichen kann.

Diese Ansicht durchbricht allerdings den gewöhnlichen Kreis der naturrechtlichen Betrachtungen. Die äussere Freiheit ist ihr nicht an sich der letzte Zweck, sondern nur ein Mittel für die sittliche Bildung. Aber die Moralität selbst wird höchst einseitig nur unter der formalen Idee der Vollkommenheit — der Energie und Concentration mannig-

[1] Fichte, Grundlage des Naturrechts, S. 223.

faltiger Kräfte — gefasst. Daher hat der Staat eben nur den Zweck, den Boden für die vollkommne Entwicklung der menschlichen Kraft zu bereiten; und da die Kraft im Kampfe sich entwickelt, ihr nur denjenigen Streit zu ersparen, welcher jene Entwicklung hindert. Das soll aber allein die aus Ungerechtigkeit entspringende Zwietracht thun, da den aus der Natur oder aus Unverstand entstehenden Uebeln der Mensch durch Muth, Vorsicht und gewonnene Erfahrung steuern kann; aber „Beleidigung fordert Rache, und die Rache ist neue Beleidigung,“ führt also eine endlose und fruchtlose Aufreibung der Kräfte herbei. Hier muss man also auf eine Rache zurückkommen, die keine neue Rache erlaubt, oder auf eine letzte Entscheidung.

Hätte Humboldt ebenso deutlich wie die Idee der Vollkommenheit auch die übrigen erkannt, so würde er nicht allein sich gehütet haben, die Realisirung der Rechtsidee zu einem blossen Mittel für einen andern Zweck herabzuwürdigen, sondern auch dem Staate die Sorgfalt für die Realisirung der andern sittlichen Ideen zuerkannt haben, und dann hätte er schwerlich einen so einfachen und allgemein gültigen Maassstab für die Grenzen der Wirksamkeit des Staates für einen ausreichenden gehalten.

Viertes Capitel.

Das Naturrecht des absoluten Idealismus.

Der absolute Idealismus, wie er durch Schelling und Hegel ausgebildet ist — von dessen theoretischer Nullität wir hier aber absehen — hat allerdings eine Seite, von der er vortheilhaft auf das Naturrecht hätte einwirken können. Seinem vorzugsweise auf den Totalzusammenhang gerichteten Blicke musste die bisherige abstrackte Lostrennung des Naturrechts von der Moral missfallen, und nicht minder die lediglich Beziehung alles Rechts und seiner Anstalten auf die Zwecke des Einzelnen. Aber das Günstige dieser Stellung wird dadurch wieder paralysirt, dass er seiner Natur nach nur theoretische Betrachtung ist und das Ethische in ihm nur höchst untergeordneter Weise vorkommen kann.

Schelling ist die ihm selbst gewiss unerwartete Ehre widerfahren, von einigen seiner Schüler als der Begründer einer neuen Periode der Rechtsphilosophie proclamirt zu werden, obgleich er in seinen veröffentlichten Schriften dieser die wenigste Aufmerksamkeit zugewandt hat. Indessen ist er wenigstens über die Fichtesche Ansicht vom Staate hinausgegangen. Denn während

er im „transcendentalen Idealismus“ die Meinung seines Lehrers von einem das Recht sichernden Mechanismus wiederholt, tadelt er in den Vorlesungen über das academische Studium die Einseitigkeit und Negativität des Fichteschen Naturrechts und fordert vom Staate positive Veranstaltungen für die Energie, rythmische Bewegung und Schönheit des öffentlichen Lebens, ohne jedoch diese Forderungen aus dem Zusammenhange seines Systems abzuleiten. Daher ist auf diesen durch Schelling gemachten Fortschritt auch kein sonderliches Gewicht zu legen, weil es in der Philosophie nicht darauf ankommt, Wahrheiten bloss zu meinen, sondern sie als solche nachzuweisen.

Mit seinem Systeme dagegen eng zusammenhängend ist die falsche Meinung, dass die wahre Construction des Staates nicht die des Staates als solchen, sondern des absoluten Organismus in Form des Staates sei. Er sieht also die wissenschaftliche Erkenntniss des Staates, wie auch anderer sittlicher Gebilde, darin, dass in diesen besonderen Formen, welche mit Nothwendigkeit aus dem Weltprocesse hervorgegangen seien, die allgemeinen Begriffe und deren allgemeiner Zusammenhang, unter denen er den Process des Absoluten denkt, wiedergefunden werden. Denn darin besteht eben die eine Seite der gerühmten absoluten Erkenntniss, in dem Einzelnen das Ganze zu sehen; was sich freilich in Wahrheit darauf reducirt, in jedem einzelnen Concreten den abstracten Begriff des Widerspruchs des absoluten Werdens aufzuweisen. Die andere Seite aber jener Erkenntniss aus dem Ganzen das Einzelne, also auch aus dem absoluten Organismus den besondern Organismus des Staates, zu finden, ist natürlicher Weise bei ihm im Stadium des leeren Wollens und der blossen Behauptung zurückgeblieben.

Diese Construction hat nun Hegel[1]) auf seine Weise ausgeführt, indem er Recht, Moral und Sittlichkeit als nothwendige Momente in dem logischen Processe der sich zum absoluten Geiste entwickelnden absoluten Ideen darzustellen bemüht ist.

Eine ausführliche Kritik der Hegelschen Ehik würde vor allem die Unwahrheit der ihr gegebenen Stellung als eines untergeordneten Momentes in dem Weltprocesse, die Unmöglichkeit durch die bekannte Hegelsche Dialectik ethische Begriffe zu gewinnen und dann durch eben dieselbe von einem zum andern fortzuschreiten, sodann aber die Entstellung der einzelnen ethischen Ideen und formalen Begriffe, und endlich die grosse Mangelhaftig-

[1]) Grundlinien der Philosophie des Rechts, herausgegeben von Dr. Ed. Gans, Berlin 1833.

keit, welche weite und reiche Gebiete des Ethischen gar nicht zu kennen scheint, nachzuweisen haben. — Wir können uns hier mit dem Nachweise begnügen, dass durch Hegel die Grundfehler des früheren Naturrechts nicht verbessert sind.

Zwar könnte man in seiner Dreitheilung der ganzen Ethik in Recht, Moral und Sittlichkeit einen Fortschritt sehen. Denn da Hegel unter dem Namen der Sittlichkeit die Familien-, Bürger- und Staatsverhältnisse abhandelt, nach seiner allgemeinen Methode aber je zwei vorhergehende Begriffe in dem dritten aufhebt (ihre Selbständigkeit negirt, ihren Inhalt aber conservirt), so muss er danach die frühere Trennung von Recht und Moral verlassen und die sittlichen Ideen in ihrer Gesammtheit auf die concreten gesellschaftlichen Verhältnisse anwenden. Allein das ist an sich nur ein formeller Fortschritt, der noch dazu bei Hegel auf einer gänzlich unzulässlichen formellen dialectischen Forderung beruht. Sollte eine wirkliche Verbesserung der bisherigen Ethik eintreten, so mussten eben die inhaltlichen ethischen Begriffe vor allem von ihrer bisherigen Entstellung, Verwirrung und Mangelhaftigkeit befreit werden. Eine solche Reformation der Ethik aber wird von vornherein von Hegel niemand erwarten, der erkannt hat, dass die Hegelsche Lehre ihrem Grundcharakter nach ein durch Kantische und Fichtesche Freiheitslehre verdorbener Spinozismus ist, in welchem aber das spinozistische Element zuletzt den Sieg davon trägt. —

Daher wird zwar von Hegel mit Kant und Fichte das Recht in die Freiheit gesetzt — „das Recht ist die Freiheit als Idee" — aber die Freiheit und das Recht der einzelnen Personen ist nur ein untergeordnetes und wieder verschwindendes Moment. Denn das Recht des absoluten Geistes, dessen Manifestation der absolut nothwendige Gang der Weltgeschichte ist, ist das höchste, in welchem alles Recht der einzelnen Personen, wie der besondern Gesellschaften untergeht. Damit ist zwar die frühere Ansicht geändert, aber die alten Begriffe sind beibehalten. Der Thurm, welcher das alte Naturrecht überragen soll, ist nur von dem Material gebaut, welches von diesem geliefert und bearbeitet ist.

Wenn nemlich Hegel, um auf die Sache näher einzugehen, das Recht als das Dasein des freien Willens definirt oder sagt: die Persönlichkeit mache den Begriff und die selbst abstracte Grundlage des abstracten und formellen Rechts aus[1]; wenn nach ihm die Person die Einzelheit der Freiheit in ihrem reinen für-

[1]) Grundlinien der Philosophie des Rechts etc., §. 36.

sich Sein ist[1]; wenn es zur Bildung gehört, dass Ich als allgemeine Person aufgefasst wird und der Mensch gilt, weil er Mensch ist[2]) — so steht er hiermit genau auf dem Standpuncte des früheren Naturrechts, welches auch den Merkmalen, die im abstracten Begriffe des Menschen liegen, ohne weiteres den Stempel des Rechts aufdrückte. Wie früher das jus existendi, das Recht leben zu können, das erste angeborne Recht war, so sagt auch Hegel: „die Person muss, um als Idee (d. h. nicht nur Begriff, sondern auch Wirklichkeit) zu sein, sich eine äussere Sphäre ihrer Freiheit geben[3]“; sie hat also ein angebornes Recht, zu existiren. Zu dieser Existenz gehören aber nach dem, wie die Alten sagten, sinnlich vernünftigen Wesen des Menschen auch äussere Sachen. Deshalb tritt auch bei Hegel sofort ein absolutes Zueignungsrecht auf alle Sachen ein: „Die Person hat das Recht, in jede Sache ihren Willen zu legen, welche dadurch die meinige ist.“ Das ist das alte angeborne jus circa res und das nackte Occupationsrecht. Ja Hegel ist in dieser letzteren Bestimmung wieder unter die von Kant und Fichte gewonnene bessere Einsicht zurückgesunken. Während nemlich jene erkennen, dass der Begriff des Rechts sich nur auf ein Verhältniss zwischen Personen bezieht, erblickt Hegel in dem Zueignungsrechte ein rechtliches Verhältniss zwischen der Person und den Sachen: „Sich zueignen heisst im Grunde nur die Hoheit meines Willens gegen die Sache manifestiren, und aufweisen, dass diese nicht an und für sich, nicht Selbstzweck ist[4].“ Freilich ist er darin consequenter, als jene. Denn wenn man einmal einer isolirten Person Rechte beilegen will, so ist es nur consequent, nicht eine Beziehung auf andere Personen dennoch wieder versteckter Weise zuzulassen, sondern, da einmal der Rechtsbegriff ein Verhältniss ausdrückt, eine Beziehung zwischen der Person und den Sachen aufzusuchen, aus welcher ihr Recht gegen diese hervorzugehen scheint. Davon ist nun eine natürliche Folge: dass bei Hegel die alte Occupationslehre in ihrer völlig rohen, unrechtlichen Gestalt wieder auftritt. Während Kant und Fichte erkennen, dass ein einseitiger Wille nicht Andern eine an sich zufällige Verbindlichkeit auflegen könne, versteht sich bei Hegel das Recht aus der Occupation so sehr von selbst, dass er sagt: „dass die Sache dem in der Zeit zufällig Ersten, der sie in Besitz nimmt, angehört, ist, weil ein Zweiter nicht in Besitz nehmen kann, was bereits Eigenthum eines Andern ist, eine sich unmittelbar verstehende überflüssige Bestimmung[5].“

1) a. a. O. §. 35. 2) S. 276. 3) §. 41. 4) S. 82. 5) §. 50.

Hegel wendet sich hier also offen zu der alten spinozischen Gleichung — jus = potentia — zurück. Denn was Anderes heisst jener Satz, als: Weil ich die Macht habe, eine Sache zu ergreifen, so habe ich das Recht, sie mir anzueignen? —

In Betreff des Zwangsrechts polemisirt Hegel zwar gegen die alte Gewohnheit, das Recht von vornherein als ein Zwangsrecht zu definiren, da das heisse, das Recht an einer Folge auffassen, welche erst im Umwege des Unrechts auftrete [1]; allein damit rügt er nur ein formelles Versehen; denn seine Vorgänger sprechen vom Zwange auch nur in Beziehung auf die Verletzung des Rechts. Die Sache selbst aber behält er bei; nemlich, dass jedes Recht, wenn es verletzt wird, von selbst, ohne weiteren rechtsbegründenden Vorgang, ein Zwangsrecht sei. Denn er kleidet die Kantische Begründung des Zwangs nur in andere Worte, wenn er sagt: der rechtliche Zwang sei ein zweiter Zwang, durch welchen der erste Zwang aufgehoben werde. Seine Dialectik aber, durch welche er die Nothwendigkeit, dass der erste Zwang (das Unrecht) wieder aufgehoben werde, darthun will, ist eine höchst unglückliche. Als Aeusserung eines Willens nemlich, welche die Aeusserung oder das Dasein eines Willens aufhebt, soll der Zwang sich unmittelbar in seinem Begriffe aufheben; und die reelle Darstellung dieser Selbstzerstörung soll eben die Aufhebung des ersten durch einen zweiten Zwang sein [2]. Nun aber muss man, in dieser Dialectik fortfahrend, hinzusetzen: der zweite Zwang ist doch auch immer Zwang; muss sich also seinem Begriffe nach auch selbst zerstören, und die reelle Darstellung dieser Selbstzerstörung wird die sein, dass er durch einen dritten Zwang wieder aufgehoben wird und so fort ins Unendliche. Die reelle Darstellung dieses Processes in infinitum wird dann die alte Blutrache sein, die hiermit auf Hegel'sche Weise als rechtlich nothwendig a priori construirt ist. Oder wenn man auf die Hegel'sche Occupationslehre zurückgeht, kann man den angeblich ersten Zwang als einen zweiten erweisen. Denn jedes Zugreifen — das Hegel'sche absolute Zueignungsrecht — ist ein erster Zwang, der Andern geschieht, weil, wenn sie nicht mehr in Besitz nehmen können, was ein Anderer sich zugeeignet hat, eine Aeusserung ihres Willens dadurch unmöglich gemacht oder aufgehoben wird. Daher ist ihr Zwang, mit dem sie mich aus meinem Besitze vertreiben — also z. B. Raub und Diebstahl — nicht ein erster, sondern ein zweiter Zwang, also rechtlich und nothwendig.

[1]) §. 94. [2]) §. 92. 93.

Es ist Hegel, um weiter zu gehn, als ein grosses Verdienst angerechnet, dass er gegen die Lehre vom Ehe- und Staatsvertrage polemisirt[1]). Allein man hat sich nur vom Scheine blenden lassen.

Zunächst ist seine Widerlegung jener Lehre eine höchst wohlfeile: Denn wenn man den Begriff des Vertrags willkürlich dahin beschränkt, dass er nur von der Willkür ausgehe, und sich nur auf eine äussere Sache beziehe, so versteht es sich von selbst, dass Ehe und Staat unter einen solchen Begriff nicht fallen können.

Dann aber macht er wieder bedenkliche Concessionen. Er gesteht Rousseau das Verdienst zu, den Willen als Princip des Staats aufgestellt zu haben; sein und später Fichte's Fehler sei aber der gewesen, den Willen nur in der bestimmten Form des Einzelwillens gefasst zu haben. Diesen angeblichen Fehler werden nun aber Alle, die ausserhalb des absoluten Idealismus stehen und die Widersinnigkeit eines realen Allgemeinwillens, welcher das erzeugende Princip der Einzelwillen sein soll, erkannt haben, für die allein richtige Ansicht halten. Ist es also Verdienst, den Staat auf den Willen zu gründen, so werden Rousseau und Fichte Recht behalten. Und wie denn will auch Hegel rechtmässiger Weise darüber hinauskommen, eine Rechtsgesellschaft aus dem Vertrage der Einzelnen entstehen zu lassen? Hat er doch auch, wie seine Vorgänger zunächst nur die isolirte Person mit dem Urrechte der Freiheit und der Gleichheit, dem Rechte leben zu können, dem Occupationsrechte — also alle die Prämissen jener Lehre vom Staatsvertrage! denn hat man die Einzelnen schon vor aller gesellschaftlichen Berührung mit solchen Rechten ausgestattet, durch welche sie bei Berührung nothwendig in Collision kommen, so kann man die Gesellschaft nicht anders construiren, als durch Verträge im hergebrachten juristischen Sinne dieses Worts, nach welchem der Vertrag schon Rechte voraussetzt, die durch ihn nur irgend wie modificirt werden. Danach muss es denn nothwendiger Weise auch scheinen, als ob solche Verträge allein in der Willkür der Berechtigten stehen, da sie eben rechtlich nicht genöthigt werden können, von ihren schon vorhandenen Rechten etwas aufzugeben.

Freilich wendet Hegel ein: es liege nicht in der Willkür, sich vom Staate zu trennen, da man schon Bürger desselben nach der Naturseite hin sei; und sei noch kein Staat da, so sei die For-

[1]) S. 116. 313 ff.

derung der Vernunft, dass er gegründet werde. Allein damit sagt er nur, was seine Vorgänger auch wissen und sagen. Dass wenn einer in einem vorhandenen Staate geboren wird und lebt, er unwillkürlich in denselben hineinwächst, weiss ein Jeder. Aber davon ist im alten Naturrechte nicht die Rede. Denn man fragt nicht nach dem positiven, geschichtlichen Rechte, sondern nach der Rechtmässigkeit des Staats überhaupt; und da behaupten eben Alle mit Einem Munde, dass es eine Vernunftforderung sei, den Staat zu gründen, mögen die Einen sagen: man müsse aus dem Naturstande in den Staat um der Glückseligkeit oder Vollkommenheit der Einzeln willen treten, oder Andere, um die Rechtsidee zu realisiren.

Will man sich aber hierbei nicht immer von neuem verwirren, so hat man auf die verschiedenen Beziehungen des Begriffs der Willkür zu achten, und sie von einander gesondert zu halten. Entweder nemlich steht etwas in der Willkür des Menschen, weil kein Naturverhältniss vorhanden ist, das ohne seinen Willen einen Vorgang in ihm erzeugt. In dieser Beziehung ist alles, was durch den bewussten Willen des Menschen geschieht willkürlich. In dieser Willkür steht es so gut einen Meineid zu schwören als aus dem Fenster zu sehen. Auf dieser beruht auch der Staat. Denn wenn auch diese Form der Gesellschaft nicht durch einen Willen entstanden ist, der auf einer vorausgehenden bewussten Ueberlegung oder Reflexion beruhte, sondern die natürlichen Bedingungen, unter denen die Menschen auf Erden leben, unwillkürlich ein solches Wollen erzeugt haben, so mussten doch die Staatsverhältnisse — die Vereinigung, Unterwerfung, Ordnung u. s. f. wirklich gewollt werden, wenn sie entstehen sollten. Daher steht es zwar nicht in der Willkür, ob man von vornherein ein Mitglied des Staats sein will, wenn man sich ohne sein Zuthun schon in demselben befindet, wohl aber steht es in dieser Willkür, sich von ihm zu trennen. Müssen also die einzelnen Mitglieder einer solchen Vereinigung diese eben wollen, wenn sie bestehen soll, und ist von vornherein nicht zu behaupten, dass ein anderes Wollen in ihnen nicht möglich sei, so beruht der Staat auf ihrem Willen, und ist in dieser Hinsicht willkürlich. Nimmt man dagegen die Willkür in moralischer Beziehung, so würde eine Handlung willkürlich sein, deren Begehung oder Unterlassung kein sittlicher Tadel trifft. In dieser Beziehung aber hat nun gewiss niemand, dessen Urtheil überhaupt der Beachtung werth ist, es für sittlich willkürlich oder gleichgültig erklärt, ob die zusammenlebenden Menschen unter sich eine

Rechtsgesellschaft errichten sollten oder nicht. Endlich aber kann man von Willkür in Bezug auf den Willen Anderer reden. Hat kein Anderer das Recht mir etwas zu gebieten oder zu verbieten, so steht es in meiner Willkür — obschon es in moralischer Hinsicht keineswegs willkürlich, sondern nothwendig sein kann. Und in diesem letzteren Sinne ist es nur eigentlich die Streitfrage, ob der Staat auf einem willkürlichen Vertrage beruhe oder nicht. Hier sagt man von der einen Seite: der Vertrag ist willkürlich; denn kein Mensch hat von vornherein das Recht dem Andern zu gebieten, da alle Menschen, als solche gleich sind. Wer sich einer schon bestehenden Ordnung unterwirft, thut es durch seine rechtliche Willkür; ja eine solche Ordnung kann überhaupt keine rechtliche Gültigkeit haben, als durch die in dieser Beziehung willkürliche Einstimmung Aller. — Von der andern Seite aber heisst es: Einige Menschen haben von vornherein, ohne die Zustimmung der Andern das Recht, ihnen zu gebieten; denn Gott oder auch die Natur hat ihnen das Recht der Herrschaft gegeben; also steht es nicht in der rechtlichen Willkür der Andern, sich ihnen zu unterwerfen oder nicht. Im Streite dieser Gegensätze nun muss Hegel, um auf ihn zurückzukommen, sich offenbar auf die erste Seite stellen. Denn obwohl er den realen Allgemeinwillen, sowohl als Naturmacht wie als ethische Macht, über den Einzelwillen stellt, so existirt nach ihm doch dieser substantielle Wille eben nur in den Einzelnen. Ist nun aber dieser substantielle Wille das An-sich oder das Wesen des Einzelwillens, so hat jede seiner Formen (d. h. jeder Mensch) ursprünglich so viel Macht als die andere; „der Mensch gilt, weil er Mensch ist“; — wenn nicht etwa Hegel sagen will: nicht alle haben ein gleiches Quantum jenes substantiellen Willens in sich, oder, um mit Spinoza zu reden, nicht alle sind gleich grosse Theile Gottes. Die grösseren Theile Gottes haben also von selbst mehr Macht und daher auch mehr Recht als die kleineren, folglich hat der Stärkere als solcher das Recht, von dem Schwächern Gehorsam auch ohne dessen Einwilligung zu fordern. Das allerdings würde die nackte Consequenz des spinozistischen Elements in Hegels Lehre sein. Allein dass er diese Consequenz nicht so roh ziehen will, obwohl sie am Ende doch hervortritt, hat er durch sein an die Spitze gestelltes Rechtsgesetz bewiesen: „Sei eine Person und respective die Andere als Personen.“ Hierdurch schliesst er sich Kant an, welcher vor ihm dasselbe Gesetz aufgestellt hat.

Darin hat aber Hegel Recht, wenn er gegen die Ansicht

streitet, dass der Zweck des Staats lediglich in der Sicherheit und dem Schutze des Eigenthumes und der persönlichen Freiheit bestehe, zumal wenn man, wie namentlich das vorkantische Naturrecht, hiedurch bloss das Interesse, d. h. die Glückseligkeit der Einzelnen gewahrt wissen will. Aber was Hegel selbst dagegen setzt, ist theils — trotz der hohen Worte — dürftig genug, theils geradezu falsch. Denn weder genügt die blosse „Vereinigung als solche", um den Inhalt des Staats, noch das blosse Handeln „nach gedachten, d. h. allgemeinen Gesetzen und Grundsätzen" um seine vernünftige Form auszudrücken. Damit kommt man nicht über leere formale Begriffe hinaus. Es handelt sich vielmehr um den Inhalt der Vereinigung und den Inhalt der allgemeinen Gesetze, wenn eine absolut würdige (vernünftige) Idee des Staats gegeben werden soll.

Die andern hohen Reden aber, dass der Staat objectiver Geist sei, und das Individuum selbst nur Objectivität, Wahrheit und Sittlichkeit als ein Mitglied desselben habe; dass es daher die „höchste Pflicht" sei Mitglied des Staats zu sein; dass der Staat der Geist sei, der in der Welt steht, und sich in derselben mit Bewusstsein realisirt, während er sich in der Natur nur als das Andere seiner, als schlafender Geist verwirklicht, ja dass die Idee des Staats der wirkliche Gott sei[1]) — zeigen nur, dass Hegel aus Mangel an deutlicher Erkenntniss der sittlichen Ideen in Verlegenheit gewesen ist, die sittliche Würde des Staats in inhaltreichen, bestimmten Begriffen auszudrücken; und in dieser Verlegenheit seiner falschen Metaphysik einen verderblichen Einfluss auf seine Ethik verstattet hat. Nach seiner Metaphysik ist bekanntlich der Einzelne als solcher nur ein vorübergehendes und darum angeblich unwahres Moment des Absoluten. Das Wahre dagegen ist das Allgemeine, welches sich im Besondern verwirklicht. Der Begriff des Staats scheint nun aber eben die Merkmale zu haben, welche nach Hegel das Wahre haben muss. Denn im Staate gilt weder das Allgemeine ohne das besondere Interesse, Wissen und Wollen, noch leben in ihm die Einzelnen bloss für ihr eignes Interesse als Privatpersonen, sondern sie wollen in ihm auch das Allgemeine und haben in ihm eine dieses Zweckes bewusste Wirksamkeit[2]). Der Staat ist also der in und durch die besonderen Personen sich verwirklichende allgemeine Wille. Ist nun ferner nach Hegel: Sein gleich Denken, und das wirkende (wirkliche) Denken gleich Wille, so ist, da Sein die erste ab-

[1]) S. 313. 318. 320. [2]) S. 322.

stracteste Definition Gottes ist, der allgemeine in den besonderen sich realisirende Wille, oder der Staat, gleich dem actuellen Sein, d. h. dem wirklichen Gott.

Dass wir gegen diese pantheistische Profanirung des göttlichen Namens protestiren, versteht sich von selbst. Aber auch die dem Staate beigelegte, das Individuum verschlingende Würde können wir uns nicht gefallen lassen. So hoch man auch die Würde des Staats anschlagen mag, so ist doch darüber die in ihrer Schätzung vom Staate völlig unabhängige Würde des — nicht abstracten, sondern — sittlichen Menschen nicht zu übersehen. Weder ein Socrates noch ein Apostel Paulus haben ihre Sittlichkeit bloss darin gehabt, dass sie Mitglieder eines Staates waren, obwohl ein integrirender Theil ihrer Sittlichkeit darin bestand, dass sie der Obrigkeit gehorsam waren. Wenn man den Begriff des Staats nicht unbefugter Weise mit dem philosophischen Begriffe der von den sittlichen Ideen beseelten Gesellschaft oder dem theologischen vom Reiche Gottes verwechselt, so ist der Staat nichts anderes als: Gesellschaft, geschützt durch Macht, und erhält seine sittliche Würde erst durch den sittlichen Inhalt der Zwecke der Gesellschaft. Weil nun aber von seinem Begriffe, also auch von seiner sittlichen Idee die Beschränkung unzertrennlich ist, dass in ihm eine äussere Macht aufgerichtet ist, welche also auch durch äussere Mittel die Gesellschaft schützt, so kann er, als solcher, eben nur die äussere allenfalls durch Gewalt aufrecht zu erhaltende sittliche Ordnung des gemeinsamen Lebens sein, nicht aber die volle Realisirung der sittlichen Ideen.

Indessen gelten bei Hegel jene hohen, obwohl hohlen, Prädicate nur der Idee des Staats, nicht den besondern Staaten, denn er schärft ausdrücklich ein, dass man bei der Idee des Staats nicht die besondern Staaten vor Augen haben müsste [1]). Dadurch reisst er aber das prächtige Gebäude, das er mit soviel Wortschmuck aufgeführt hat, wieder nieder. Denn danach ist es doch nur „höchste Pflicht“ im idealen nicht in einem besondern Staate zu leben; und nicht diese, sondern nur jener ist der wirkliche Gott, denn die besonderen Staaten sind, wie alles Besondere, vergänglich und als solche unwahr. Wenn daher auch „der allgemeine Weltgeist“, welcher das „höchste Recht“ hat, sich in der Form besonderer Staaten verwirklicht, so geschieht ihnen, den besondern, nur ihr Recht, wenn sie vergehen. Es kann daher auch nur vernünftig sein, in einem Staate seine Existenz zu haben,

1) S. 320.

so lange und inwiefern er der „Träger der gegenwärtigen Entwicklungsstufe des Weltgeistes“ ist. Insofern er das nicht mehr ist, also sein Recht zu existiren verwirkt hat, ist es nur vernünftig aus ihm herauszugehen oder ihn zu stürzen. Freilich könnte man sagen: gegen ein Individuum behält der Staat immer Recht, denn er ist immer eine höhere Verwirklichung des Weltgeistes als die Einzelne. Dieser hat also, wenn er in einem untergehenden Staate lebt, nichts weiter zu thun, als sich geduldig mit demselben auf „die Schädelstätte des Geistes“ werfen zu lassen. Aber diese Ausrede hält doch nicht Stand. Denn andere Staaten, die sich als Träger der gegenwärtigen Stufe des Weltgeistes fühlen, behalten danach doch immer das Recht, einen in der Entwicklung zurückgebliebenen Staat aufzulösen, — dem kranken Manne vollends zu Tode zu helfen — und auch die einzelnen Individuen, welche, wie die Geschichte lehrt, wirklich die Macht gehabt haben, einen Staat zu stürzen, behalten ihre — falsche — Rechtfertigung. Wie sollte man demnach auch irgend einen kraftvollen und kühnen Mann anklagen wollen, der Grund zu der Meinung zu haben glaubt, dass der Staat, in welchem er gerade lebt, nicht mehr der Träger des Weltgeistes sei, und der ihm daher sein Recht durch seine Zerstörung angedeihen zu lassen, unternimmt? Siegt seine Empörung, so hat er Recht gehabt; siegt sie nicht — nun dann freilich: vae victis! Sein Unterliegen ist das Document seines Unrechts!

Die revolutionäre Lehre wird durch die Hegel'sche so wenig verworfen, dass sie vielmehr in dieser eine grosse Stütze hat, sobald man nur deren richtige Consequenzen zu ziehen weiss. Das am mächtigsten in ihr wirkende Princip ist eben das alte spinozische: die Macht ist das Recht! wie das in dem berüchtigten §. 345 deutlich genug hervortritt:

„Gerechtigkeit und Tugend, Unrecht, Gewalt und Laster, Talente und ihre Thaten, die kleinen und die grossen Leidenschaften, Schuld und Unschuld, Herrlichkeit des individuellen und des Volkslebens, Selbständigkeit, Glück und Unglück der Staaten und der Einzelnen haben in der Sphäre der bewussten Wirklichkeit ihre bestimmte Bedeutung und Werth, und finden darin ihr Urtheil und ihre, jedoch unvollkommne Gerechtigkeit. Die Weltgeschichte fällt ausser diesen Gesichtspuncten, in ihr erhält dasjenige nothwendige Moment der Idee des Weltgeistes, welches gegenwärtig s e i n e Stufe ist, sein a b s o l u t e s R e c h t, und das darin lebende Volk und dessen Thaten erhalten ihre Vollführung, und Glück und Ruhm.“

Diese Worte bedürfen keines Commentars. Aber auch sonst ist es schon dadurch, dass Hegel die Unveräusserlichkeit der ursprünglichen Menschenrechte beibehalten hat[1], deutlich genug, dass seine Lehre der Revolution nicht die Wurzel abschneiden konnte. Denn giebt es solche unveräusserlichen Rechte und lebt jemand in einem Staate, in welchem sie nicht respectirt werden, so hat er natürlich das Recht, sie nöthigenfalls mit Gewalt zurückzufordern, oder zu rebelliren. Das „absolute Recht“ des Sclaven, sich frei zu machen[2], ist gar nahe mit dem Rechte des Tyrannenmordes verwandt.

Hegel hat sich daher so wenig wie seine Vorgänger vor demjenigen Fehler gehütet, welcher auch sonst edlen Gemüthern die scheinbarste Rechtfertigung der Revolution giebt; dem Fehler nemlich, den Inhalt dessen, was der Rechts- oder einer andern sittlichen Idee gemäss als Recht aufgerichtet werden sollte, zu einem wirklich geltenden Rechte zu machen. Diese Verwechslung ist eben vorzüglich geeignet, bei Conflicten des idealen Rechts mit dem positiven die Gemüther gegen dieses zu erbittern, indem sie ihnen vorspiegelt, das geltende Recht sei ein geltendes Unrecht, und sie hätten daher ein Recht, sich demselben zu widersetzen.

Mag daher auch Hegel in manchen einzelnen Puncten durch einen richtigern Blick geleitet die politische Wahrheit manchen herrschenden Irrthümern gegenüber ausgesprochen haben, so gehört er doch den Principien seiner Rechtsansicht nach durchaus in die Entwicklung des Naturrechts, welches sich vorzüglich durch Pufendorf, Thomasius, Wolff, Rousseau, Kant und Fichte herausgebildet hatte. Den ungefähren Durchschnitt dieser Rechtsansicht, wie sie sich in dem, in der jüngst verwichenen Zeit fast allgemein herrschenden, Liberalismus niedergeschlagen hatte, wollen wir noch kurz zu zeichnen versuchen.

Fünftes Capitel.

Die Rechtslehre des Liberalismus.

Diese Lehre verläuft im Ganzen folgendermassen: Jeder Mensch hat als solcher, als Person, gewisse ursprüngliche Menschenrechte: Existenz, Freiheit und Gleichheit, die in dem Urrechte Selbstzweck zu sein, zusammenlaufen. Diese Rechte,

[1]) §. 66. [2]) S. 107.

welche aus dem blossen Begriffe des Menschen folgen, sind ihm angeboren und unveräusserlich, so dass er selbst Unrecht thut, wenigstens wenn er sie gänzlich aufgeben wollte, und er sie im Falle der Entziehung durch Andere jeden Augenblick nöthigenfalls mit Gewalt zurückfordern darf. Ausser diesen angebornen Rechten kann er durch Occupation und Vertrag erworbene Rechte erlangen, durch jene dingliche, durch diesen persönliche Rechte. Die Occupation gilt gegen jeden Dritten, sobald nur der Wille, die Sache als die Seinige zu haben, genügend declarirt ist. Der Vertrag aber ist eine Uebertragung eines schon vorhandenen Rechts, und zwar eine willkürliche; nur ist diese Willkür durch die Unveräusserlichkeit der ursprünglichen Menschenrechte beschränkt. Wie weit jedoch diese Unveräusserlichkeit gehe, ob sie absolut oder relativ sei, darüber schwankt die Meinung. Im Durchschnitt aber neigt man dahin, nur eine relative anzunehmen. Wie jedem erlaubt ist, Einiges von den vorhandenen Sachen sich anzueignen, nur nicht Alles, so darf er auch umgekehrt Einiges an seinen ursprünglichen Rechten aufgeben, nur nicht alle.

Jedes Recht aber ist als solches eine ursprüngliche Befugniss zum Zwange, im Falle es lädirt wird. Das Quantum dieses Zwanges kann aber im Abstracten nicht bestimmt werden, da es sich nach der Hartnäckigkeit des Beleidigers richtet. Andere jedoch meinen, es habe seine Schranke in der Billigkeit, indem sie in den Rechtszwang die Idee der dem Beleidiger als Uebelthäter gebührenden Vergeltung einmischen.

Da nun der Einzelne durch eigne Kraft seine angebornen und erworbenen Rechte nicht vollkommen zu sichern vermag, sondern Gewalt und Unrecht wenigstens zu fürchten sind, so muss man aus der Vereinzelung, dem Naturstande, herausgehen und in den bürgerlichen Stand, den Staat, treten.

Der Staat, wie jede andere Gesellschaft gründet sich auf Vertrag; die andern Gesellschaften auf einen rechtlich willkürlichen, der Staat dagegen auf einen nothwendigen. Denn ein jeder hat das Recht, von dem Andern zu verlangen, dass er ihm sein Recht sicher stelle, also mit ihm in einen bürgerlichen Verein trete. Der Zweck des Staats ist daher kein anderer als die Sicherung der angebornen und erworbenen Rechte des Einzelnen. Die Summe dieser gesicherten Privatrechte ist das öffentliche Wohl, und nur zu diesem Behuf hat der Staat auch den Zweck, die Sicherheit seiner selbst, der ganzen Vereinigung, zu erhalten.

Ist nun der Staat blosse Rechtsgesellschaft und bezieht sich der Zwang nur auf die Sicherstellung des Rechts, so darf der

Staat auch nur zu diesem Zwecke den Zwang anwenden. Alle anderen Verhältnisse, die nicht ihrer Natur nach Rechtsverhältnisse sind, hat er dagegen frei zu lassen; namentlich: Güterverwaltung, Gewerbe, Handel, Familienverhältnisse, Wissenschaft, Religion. Er hat hinsichtlich dieser nur das Recht der Ueberwachung, und zwar nur soweit, dass kein Unrecht für einen seiner Bürger daraus entspringe. Daher die Forderung der Freiheit von allem Feudal- und Meiernexus, der Gewerbefreiheit, Handelsfreiheit, Pressfreiheit, Religionsfreiheit.

Ebensowenig wie die Schliessung des Staatsvertrags willkürlich ist, ist es auch die Form des Staats; sie muss dergestalt sein, dass die ursprünglichen Menschenrechte nicht völlig aufgegeben werden müssen, aber auch so, dass das Recht vollkommen gesichert sei.

Da also der Staat ein Verein ursprünglich freier und gleicher Personen ist, von denen keiner vor dem Vertrage eine rechtmässige Gewalt über den Andern gehabt hat, so ruht die Souverainetät ihrem Wesen nach im Volke und nur ihre Ausübung kann dem Regenten übertragen sein, wie überhaupt jede Ueber- oder Unterordnung auf dem Vertrage beruht. Daher kein Regententhum von Gottes Gnaden und keine Geburtsprärogative; daher auch Gleichheit des Rechts vor dem Gerichte, d. h. gleicher Schutz des Rechts und Aufhebung aller Exemtion von den Staatslasten. Vielmehr: je mehr Anspruch jemand auf den Staatsschutz macht, desto mehr ist er verpflichtet, diesen zu ermöglichen; je mehr Rechte, desto mehr Staatspflichten. Da nun das Geldvermögen der Exponent der Rechte ist — weil die Abschätzung der Rechte gegeneinander nur nach der Quantität geschehen kann — so ist jeder nach seinem Vermögen zu besteuern, hat aber auch je nach demselben actives Bürgerrecht; daher Stimm- und Wahlrecht nach dem Census.

Die höchste Gewalt im Staate muss allerdings so stark sein, dass sie jeden Widerstand im Innern überwältigen kann, aber damit sie selbst am Unrechtthun verhindert werde, ist sie dergestalt zu theilen, dass sich die Theile das Gleichgewicht halten. Diese Theile sind aber die gesetzgebende, die ausübende und die richterliche Gewalt.

Die Gesetzgebung steht ursprünglich dem ganzen Volke zu, da es in dem Begriffe der Freiheit liegt, keinem Staatsgesetze unterthan zu sein, zu welchem man nicht seine Zustimmung gegeben hat. Weil aber die ganze Masse des Volks die Gesetzgebung nicht ausüben kann, so ist eine Repräsentativverfassung

einzuführen. Das Wahlrecht zu diesem Behufe gehört den freien besteuerten Staatsbürgern, also denen, die nicht durch einen Vertrag oder wegen Naturverhältnisse als unfrei angesehen werden müssen und die durch Beitrag zu den Staatslasten Anrecht auf den Staatsschutz haben. Der Repräsentantenkörper hat also durch Uebertragung der Einzelnen das Recht der Gesetzgebung und vor allem das Recht, den Beitrag der Einzelnen zu den Staatslasten zu bestimmen und, um die ausübende Gewalt zu balanciren, das unbeschränkte Recht der Steuerverweigerung. Als Repräsentant des ganzen Volkes ist diese gesetzgebende Gewalt die höchste im Staate und niemand verantwortlich als dem ganzen Volke, dem eigentlichen Souverain. Sie kann formell nicht Unrecht thun, da ihr Wille eben als Ausdruck des Volkswillens gilt, und volenti non fit injuria. Sie kann daher möglicher Weise Gesetze geben, welche sie nur will, aber sie wird voraussichtlich nur das natürliche Recht zum positiven machen, da jeder Einzelne des gesetzgebenden Körpers ein Interesse hat, dass das öffentliche Wohl, die Summe der Privatrechte, gewahrt bleibe. Es geschieht aber niemand Unrecht durch die gesetzgebende Gewalt, weil jeder ihr diese Gewalt mit übertragen, also im Voraus in ihre Gesetzgebung eingewilligt hat. Daher hat sie auch zum Zwecke des öffentlichen Wohls, d. h. um Freiheit und Gleichheit herzustellen, das Recht, in die Privatrechte der Einzelnen einzugreifen und sie nöthigenfalls selbst ohne Entschädigung aufzuheben; das ist das dominium eminens über alle Privat-Rechte und Güter. Während daher in jeder nicht rechtlichen Beziehung den Privaten Freiheit von allem Zwange zu lassen ist, hat jeder zur Sicherung des Rechts völlig rückhaltlos sich dem Staate zu unterwerfen; nur in dieser Beziehung ist der Staat absolut.

Die ausübende Gewalt hat nur die Gesetze jener höchsten Gewalt auszuführen und ist dieser für deren Ausführung verantwortlich, da ihre Gewalt eben nur durch die Gesetze jener besteht. Ihr kommt ferner wohl die Anstellung der Richter zu, aber weder sie noch die gesetzgebende Gewalt hat Recht zu sprechen. Daher auch die Unabsetzbarkeit der Richter und Trennung der Justiz von der Verwaltung.

Diese Form des Staats nun kann zwar durch die geschichtlichen Präcedenzien eines Volks modificirt werden, aber die Hauptzüge derselben müssen in jeder Verfassung vorhanden sein, wenn sie vernünftig, d. h. rechtsgültig sein soll. Das Volk hat daher auch ein Zwangsrecht auf dieselbe, entweder sie von vornherein herzustellen, ohne dabei das geschichtlich vorhandene posi-

tive Recht zu achten, oder sie aufrecht zu erhalten, wenn ein oder alle Theile der höchsten Gewalt sie verletzen wollen. Denn das Volk, als Masse der Einzelnen, bleibt vermöge der unveräusserlichen Menschenrechte der letzte Rechtsinhaber.

Dieses natürliche Recht verdankt nun seine Gültigkeit keinerlei Autorität, weder Gottes noch der Menschen, sondern allein seiner innern Wahrheit oder Vernünftigkeit. Es gilt aber nicht bloss als das Ideal eines Rechts, das bloss in der Möglichkeit existirte, sondern es ist ein wirklich geltendes allgemeines Recht. Es ist daher auch nicht bloss eine subsidiäre Aushülfe in Fällen, wo sich im positiven Rechte Lücken finden, sondern es schreibt dem positiven Rechte überhaupt eine Regel vor, durch deren Uebertretung dieses zum wirklichen Unrechte herabsinkt. Wo also dieses wider das natürliche Recht, d. h. namentlich gegen die ursprünglichen Menschenrechte, etwas festgesetzt hat, da darf es, ohne Unrecht zu thun, umgestossen werden; ja es ist Pflicht, es in diesem Falle zu thun, denn der erste Satz des ersten Rechtsgesetzes lautet: Sei eine Person, d. h. wahre deine Menschenrechte! — Ebendeshalb ist es auch vernünftig, die vorhandene historisch entstandene Rechtsordnung, sofern sie im Widerspruch mit jenem Vernunftrecht steht, nicht zu respectiren, sondern den Bau der Rechtsgesellschaft möglichst rein nach jenem Vernunftrechte zu beginnen.

Vierter Abschnitt.

Die theologisirende Rechtsphilosophie.

Gegen das im Vorhergehenden dargestellte Naturrecht hat sich erst seit der französischen Revolution, die ihm in den Augen Vieler eine grelle Beleuchtung gab, ein kräftiger Gegensatz erhoben, obgleich es auch in den früheren Zeiten nicht an Bestreitern desselben gefehlt hat.

Von den Versuchen, dem herrschenden Naturrechte eine andere Lehre entgegenzustellen, welche sich überhaupt auf eine denkende Betrachtung der Dinge, d. h. auf Philosophie, einlassen, wollen wir diejenigen kurz darzustellen versuchen, welche die verschiedenen Richtungen dieses Gegensatzes am meisten zu charakterisiren scheinen.

Wir beginnen zunächst mit den unvollständigen Versuchen dieser Art, und schliessen mit dem anscheinend vollständigen Systeme einer Rechtsphilosophie, durch welches Stahl das frühere Naturrecht definitiv überwunden zu haben sich den Anschein giebt.

Erstes Capitel.

Der Gegensatz gegen das Naturrecht in der Zeit vor Kant.

In dieser Zeit ist es vorzüglich die von Grotius begonnene Loslösung des Naturrechts von der Theologie, welche heftigen Widerspruch erfuhr, ohne dass jedoch die eigentliche Rechtsansicht dadurch wirklich verändert wäre.

Pufendorf und Thomasius kommen mit den beiden Cocceji darin zusammen, dass sie überhaupt keinem Gesetze

ohne die Annahme eines Oberherrn Gültigkeit zuschreiben wollen [1]. Sie halten es daher nicht für hinreichend, dass von Grotius Gott als der Schöpfer des Menschen und damit auch ausdrücklich als Urheber des Naturrechts anerkannt wird, sondern sie meinen, dass der Rechtsbegriff als ein gültiger, vom Menschen anzuerkennender, gar nicht gedacht werden könne, wenn er nicht ursprünglich als ein Gebot Gottes, d. h. als eine Satzung des allmächtigen Willens gefasst werde. Es sind vorzüglich zwei Haupteinwürfe, auf die man sich stützt. Würde nemlich, meint man, das Recht gelten, ohne eine Anerkennung Gottes von Seiten des Menschen, so müsste Gott selbst das Recht um dessen innerlicher Güte willen anerkennen; denn gäbe es also etwas ausser Gott, dem dieser selbst unterworfen wäre. — Das ist ein bis in die neuesten Zeiten wiederholter Einwand, der sich aber offenbar auf einen Irrthum gründet, indem man sich dabei das Recht, und überhaupt die sittlichen Ideen, als etwas neben und ausser Gott real Existirendes denkt. Die Hauptsache aber ist, dass man die innerliche Güte (intrinseca bonitas) des Rechts leugnet. Ohne Furcht vor den Strafen Gottes, meint man, würde es gar kein Gewissen geben, sondern würden die Menschen ungebundene Freiheit des Handelns haben [2], und aller Unterschied des Bösen und Guten würde damit aufgehoben. Dieser Einwand ruht aber nur auf derselben eudämonistischen Gesinnung, welche seit Pufendorf das Naturrecht beherrscht; denn ist die Furcht vor den göttlichen Strafen der Verpflichtungsgrund, so thut man das Gute nur aus dem Motiv der eignen Glückseligkeit. Man hätte hiernach das Rechtsgesetz, wie alle moralischen Gesetze, auf die reine Willkür des allmächtigen Willens zurückführen und annehmen müssen, dass Gott auch das jetzt Ungerechte und Böse als gerecht und gut hätte gebieten können; allein dieser Consequenz, die eben dem eignen Gewissen zu unerträglich gewesen wäre, wich man dadurch aus, dass man sich auf die göttliche Vollkommenheit berief, hob aber damit eben seinen Einwand auf, indem man dem Rechte eben dadurch doch eine von allem Willen unabhängige intrinseca bonitas zuschrieb.

Gründete sich nun alles Recht auf einen Befehl Gottes, so gab es allerdings keine natürlichen Rechte, sondern alle Rechte waren jura quaesita, da sie eben von Gott einem jeden zuertheilt

[1]) Henr. de Cocceji comment. ad Hug. Grot. Prolegom. ad §. 11: contradictoria sunt, jus esse neque tamen superiorem.

[2]) a. a. O. certum est, cessante Deo, nullum existere jus naturae, et homines liberrimam habere facultatem agendi absque ullo metu vindictae divinae.

sind. Indessen da man nun doch die Erkenntniss, welcherlei Rechte von Gott einem Jeden zuertheilt seien, nicht aus einer geoffenbarten Urkunde dieses göttlichen Willens ableitete, sondern aus der Natur des Menschen und der Dinge, so konnte diese theologische Fassung um so weniger Einfluss auf die innere Gestaltung des Rechts haben, als man sich eben so gut, wie die Andern, in den Eudämonismus verrannt hatte. Denn für den Inhalt des Rechtsprincips ist es ja doch wirklich völlig gleichgültig, ob man sagt: Gott, oder aber: die Vernunft hat mir meine Selbsterhaltung geboten; das wirkende Princip bleibt eben immer die Selbsterhaltung.

Eben deshalb konnte auch in dem Thomasius-Wolff'schen Naturrechte in der Zeit vor Kant (z. B. bei Achenwall und Höpfner) die Anerkenntniss bleiben, dass Gott der Urheber des Naturrechts und dieses daher ein göttliches Recht sei, ohne dass dadurch der Inhalt desselben irgend modificirt wäre. In der Kantischen Periode aber ist das Naturrecht nicht durch die Aufhebung dieser formellen Verbindung mit der Theologie, theilweise ein anderes geworden, sondern, wie nachgewiesen ist, durch die behauptete Unveräusserlichkeit der menschlichen Freiheit.

Zweites Capitel.

Der Gegensatz gegen das Naturrecht nach Kant, in unvollständigen Systemen.

Erst seit der französischen Revolution hat man angefangen, eine Rechtsphilosophie von anderm Inhalte zu suchen. Der neuere Gegensatz aber ist seiner Haupttendenz nach ein politischer. Man wollte eine andere öffentliche Ordnung der menschlichen Gesellschaft und auf andern Grundlagen, da man in dem abschreckenden Bilde jener Revolution nur eine Verwirklichung dessen erblickte, was das bisherige Naturrecht als unumstössliche Wahrheit und als Ideal der gesellschaftlichen Ordnung gelehrt hatte. Jene Revolution bot aber das traurige Schauspiel eines Volkes, welches den thatsächlich vorhandenen Willen der Einzelnen als letztes Princip des Handelns bethätigte und dadurch in die grauenhafteste Anarchie verfallen war. Man suchte daher im Gegensatze nach einer thatsächlich vorhandenen Macht und Autorität, welche den menschlichen Willen zu binden und zu unterwerfen im Stande sei. Religiös erregte Gemüther suchten natürlich die

göttliche Autorität zunächst wieder in den Gemüthern aufzurichten. In diesem Streben begegnet uns vor Allen:

1. De Maistre.

In ihm macht sich die Reaction der römisch-katholischen Weltansicht in geistreicher Form geltend. Seine Grundanschauung spricht er in dem Satze aus: Der Mensch ist gemacht um anzubeten und zu gehorchen. Sein Ziel ist die Errichtung einer äusseren Theokratie. Der Papst ist die Autorität für die Könige, diese für den Adel, dieser für das Volk. Wie diese Autoritäten in abgestufter Folge die Depositäre der göttlichen Macht sind, so auch der göttlichen Wahrheit. Den Prälaten, dem Adel, den grossen Staatsbeamten kömmt es zu, die Träger und Wächter der conservatorischen Wahrheiten zu sein, und die Völker zu lehren, was gut und böse, wahr und falsch in der moralischen Welt ist; nicht aber den Gelehrten und Philosophen; denn diesen missfällt alle Autorität, sie hassen Alles, was über ihnen ist. Diesen mag man zu ihrem Amüsement die Naturwissenschaften lassen, verbiete ihnen aber über moralische Dinge zu räsonniren, wozu sie nicht das Recht haben [1]).

Dass eine solche Ansicht nur einen Gehorsam aus Furcht kennt, spricht sie selbst aus. Denn der Scharfrichter ist ihr das Band der Gesellschaft, ohne welchen die Ordnung dem Chaos weichen würde [2]). De Maistre bekennt sich damit zu demselben Princip des von den ihm verhassten Philosophen verkündeten Naturrechts. Ist der Zwang der letzte Garant der menschlichen Gesellschaft, so ist auch das letzte Motiv des Handelns die Furcht vor dem Schmerze. Der gläubige Graf steht mit dem atheistischen Spinoza in bester Harmonie. Freilich aus dem Schoosse des römischen Katholicismus, der dem Eudämonismus überhaupt tief verfallen ist, kann keine andere Lehre erwartet werden.

Um aber die Menschen zu bewegen, dass sie sich einer solchen theokratischen Ordnung unterwürfen, musste einem atheistischen Zeitalter gegenüber hauptsächlich dargethan werden, dass die aufgestellte Autorität, der allmächtige Gott, wirklich existire. Was hierfür von De Maistre geschieht, ist aber ausserordentlich schwach. Sätze, wie die: dass der Mensch nur das, was existirt, begreifen (concevoir) kann, dass also die blosse Idee Gottes schon die Existenz Gottes beweise, also auch der Atheist, um Gott zu

[1]) Soirées de St. Petersb. Tom. 2. p. 131.
[2]) a. a. O. Tom. 1. S. 39.

leugnen, ihn voraussetze [1]): beweisen nur, wie wenig De Maistre ein Depositär logischer Wahrheit gewesen ist. — Auf nicht minder schwache Füsse stellt er seine sittliche Ueberzeugung. Weil man aus dem in Frankreich herrschenden Locke'schen Sensualismus fälschlich gefolgert hatte, dass alle übersinnliche, also auch die moralische Wahrheit blosse Einbildung sei, so glaubt jener die Gültigkeit der Moral durch die entgegengesetzte Theorie von den angebornen Ideen stützen zu müssen. Dass er damit seiner eignen Absicht in den Weg tritt, wenn er die Anerkennung der sittlichen Wahrheit von der Entscheidung einer höchst verwickelten und schwierigen psychologischen Frage abhängig macht, sieht der edle und geistreiche, im Denken aber wenig geübte Mann nicht ein.

2. Haller.

In Deutschland hat besonders Haller's Restauration der Staatswissenschaften durch ihren Gegensatz gegen das bisher geltende Naturrecht ein unverdientes Aufsehen gemacht. Die Principien aber, auf welchen er fusst, sind durchaus die nemlichen, wie die der von ihm angefochtenen Theorie. Seine wissenschaftliche Bildung datirt gänzlich aus der vorkantischen Popularphilosophie. Der letzte Grund der Verbindlichkeit des Sittengesetzes ist ihm der göttliche Wille deshalb, weil Verbindlichkeit nur gegen ein höheres Wesen ist, „dessen Weisheit einerseits Zutrauen erzwingt, und das andererseits auch mächtig genug ist, um dem Gesetze Nachdruck zu geben, seine Verehrer mit mancherlei Vortheilen, seine Verächter mit mancherlei Uebeln zu strafen" [2]). Crasser kann sich kaum die rohe eudämonistische Religion des natürlichen Menschen aussprechen. — Auch seine rechtlichen Begriffe sind keine andern, als die im Naturrecht hergebrachten. „Der Mensch ist vermöge seiner natürlichen Freiheit befugt, sein Leben, nicht nur nothdürftig, sondern mit möglichster Bequemlichkeit und Annehmlichkeit zu erhalten" [3]). Daher kommen auch die angebornen Rechte, die natürliche Gleichheit, das unendliche Zwangsrecht, die Occupation u. s. w. bei ihm, wie bei seinen Gegnern, als unbestrittene Wahrheit vor.

Zu andern Resultaten kömmt Haller nur dadurch, dass er aus dem Principe der Selbsterhaltung, in welchem versteckter Weise das sogenannte Recht des Stärkern enthalten ist,

[1]) a. a. O. Tom. 2. p. 112.

[2]) Haller's Restauration der Staatswissenschaften. 2. Aufl. Winterthur 1820. Thl. 1. S. 403.

[3]) Thl. 2. S. 42.

die richtigen Consequenzen etwas weiter zieht, als das alte Naturrecht. Während dieses die unrechtlichen Consequenzen durch die Einmischung des wahren Rechtsprincips, dass in dem Gebrauche der Macht und Freiheit kein Streit sein solle, abzuschneiden suchte, schliesst Haller, unbekümmert um den Streit, vorerst weiter, dass es also die ewige unabänderliche Ordnung Gottes sei, dass der Mächtigere herrsche, herrschen müsse und herrschen werde[1]). Dass nun danach die Herrschaft und das Recht derselben auch aufhören müsse, wenn der Mächtigere seine Ueberlegenheit durch irgend welche Natur-ursachen verliert, sieht und fordert Haller selbst. Denn aller Despotismus im Grossen entsteht nach ihm dann, wenn der mächtig Gewesene bedürftig wird, und sich doch behaupten will, während die Macht, die ihm mangelt, bei seinen Unterthanen liegt. Da entstehen Collisionen und Gewaltthätigkeiten ohne Zahl, es strebt dann die Natur auf einem oder dem andern Wege ihre verletzte Ordnung wieder herzustellen[2]). — Einen bessern Advocaten kann sich die revolutionäre Lehre offenbar nicht wünschen, als diesen ihren Gegner! — Freilich will er, dass solche Ueberlegenheit und Herrschaft nun auch das Recht des Herrschers sei, das ihm wider Willen nicht entrissen werden dürfe. Aber das Recht hat er doch nur so lange, als er factisch die Macht hat. Daher könnte die Empörung nur dann Unrecht sein, so lange dem Herrscher eine wirkliche Ueberlegenheit zu Gebote steht. Wie aber sollen die Unterthanen sich auf sichere Weise davon überzeugen, ob ihr Herrscher noch die Macht habe, als wenn sie ihre Kräfte mit den seinigen factisch messen, d. h. wodurch anders, als durch Kampf mit ihm?

In Läuterung der sittlichen Begriffe hat also Haller die Rechtsphilosophie um keinen Schritt weiter gebracht. Was er, wenn auch bei weitem nicht genügend, leistet, gehört auf das Gebiet der Physiologie des Staats, einer Wissenschaft, die an und für sich gar nicht auf ethischem Boden liegt, und erst dann mit der ethischen Rechts- und Staatswissenschaft zu verbinden ist, wenn es sich um eine im Concreten anzuwendende Staatskunst handelt. Dass die früheren Rechtslehrer diese Physiologie in ihr Naturrecht nicht einmischen, ist ihnen an sich zum Lobe anzurechnen; sie fehlten aber darin, dass sie ohne dieselbe ein wirklich anwendbares Staatsideal aufstellen zu können meinten. Sie hatten bei ihrer Staatslehre nicht den wirklichen Menschen mit seinen natür-

[1]) Haller's Restauration der Staatsw. etc., 2. Aufl., Thl. 1., S. 376.
[2]) Thl. 1. S. 384.

licher Weise gegebenen Verhältnissen vor Augen, sondern einen fingirten Menschen, dessen Begriff nur aus den abstracten Allgemeinbegriffen der vernünftig sinnlichen Natur und dem angebornen Rechte der Freiheit und Gleichheit bestand. Indem sie nun ihren Staat aus gleichen Exemplaren desselben abstracten Begriffs zusammensetzten, konnten sie in denselben nur eine übertragene Gewalt haben, da jene gleichen Exemplare des Begriffs des Menschen ursprünglich eines so viel Gewalt wie das andere haben.

Hier nun ist es das Verdienst Haller's, sich gegen die Uebertragung der Gewalt zu stemmen. Er will eine ursprüngliche Gewalt. Die Herrschaft des Mächtigen soll sich auf seine ursprüngliche Ueberlegenheit und auf das wirkliche Bedürfniss der Schwächeren stützen, die von ihm Hülfe und Schutz erwarten. Denn eine bloss übertragene Macht würde nicht feststehen, also nicht wirklich Macht sein.

Haller verfällt nun aber in die entgegengesetzte Einseitigkeit, indem er die Staatsphysiologie für die ganze Staatswissenschaft hält, und nur nach deren Lehren die wirklichen Staaten eingerichtet wissen will. Da er nun lehrt, dass jeder soviel Recht habe, als er ursprünglich Macht hat, der Mächtigere also mehr als der Schwächere, dieser aber doch auch soviel Recht, als eben seine Macht reicht; und er, von allen ethischen Ideen entblösst, Macht und Recht nur zum Zwecke des Privatinteresses dienen lässt, so setzt er den Staat auch nur aus Privatrechten und Privatinteressen zusammen. Er ist deshalb ein abgesagter Feind des Dominium eminens oder des Staatsabsolutismus. Der Fürst ist bei ihm nur darin absolut, dass er keinen menschlichen Mächtigeren über sich hat; aber er ist beschränkt durch die Privatrechte seiner Unterthanen. Da er nur zu seinen Privatzwecken herrscht, und die Unterthanen ebenso nur zu ihren Privatzwecken sich beherrschen lassen, so haben diese, als solche, durchaus keine Rechtspflicht, etwa Abgaben zu zahlen und Kriegsdienste zu leisten, so wie es auch für den Fürsten nur ein Liebesdienst ist, Recht zu sprechen, wenn nicht dieses wie jenes privatim unter ihnen vertragen ist.

Mit diesen Lehren stemmt sich Haller auch der neuern — ethisch berechtigten — Staatsidee entgegen, welche, wenn auch in vielfacher Unklarheit doch eine wirklich sittliche Gemeinschaft, einen durch sittliche Ideen bestimmten allgemeinen Willen setzt, der sich in der Staatsordnung realisire; die daher auch Pflichten für den Bürger aus sich ableitet, ohne dieselben auf Verträge des Fürsten mit den Unterthanen zu stützen, und die vor allem darauf ausgeht, im Staate nicht bloss ein Aggregat, wohl

oder übel geeinigter, Privatinteressen zu erblicken, die bloss mit einander gehen, um möglichst ihre Befriedigung zu finden, aber nur aus Klugheit und Furcht vom Streite abgehalten werden.

Haller unterscheidet sich also vom Naturrecht nur darin, dass dieses die Staaten aus abstract gleichen Menschen, er aber aus ursprünglich an Macht und Recht verschiedenen Menschen zusammensetzt. Daher steht er der Wirklichkeit allerdings etwas näher; aber nicht der jetzigen, sondern einer vergangenen. Die heutigen Staaten der gebildeten Völker haben schon, wenn auch unvollkommen genug, angefangen, ein höheres, sittlich würdigeres Ideal zu erstreben.

3. Jarke.

Während die theologische Grundlage bei Haller jene schlechte natürliche Theologie der vorkantischen Popularphilosophie ist, steht der mit ihm, in den practischen Resultaten verwandte Jarke, mehr auf positiv christlichem Boden; daher auch seine ethischen Begriffe vergleichungsweise reiner sind.

Da die neuern liberalistischen und revolutionären Lehren sich für ein Erzeugniss der menschlichen Vernunft ausgaben, so glaubt er den rechten Ansatzpunct, um sie zu stürzen, darin gefunden zu haben, dass er sich eben gegen die Souverainetät der menschlichen Vernunft, den sog. Rationalismus, stemmt[1]). Diesem sei die individuelle Vernunft Quelle der Wahrheit, und alle Wahrheit in Natur und Geschichte habe ihm nur insofern Geltung, als er sie aus seiner besonderen Vernunft noch einmal reproducirt habe; daher stamme die hochmüthige Verachtung und die feindselige Misshandlung und Zerstörung des Bestehenden. Es sei nur Anmaassung, Gott durch Vernunftschlüsse zu setzen und dagegen seinen Offenbarungen Sinn und Ohr zu verschliessen; dieselbe Anmaassung sei es, das höchste die Menschheit verpflichtende Rechtsprincip in der individuellen Vernunft zu erfinden. Dieses könne nur im göttlichen Willen gefunden werden, und zwar nicht in einem durch die Vernunft erschlossenen, sondern in dem positiv offenbarten. Eine wissenschaftliche Begründung des obersten Rechtsbegriffs sei daher nur auf Grund der christlichen Offenbarung möglich.

Das ist die gewöhnliche Rede, wie man sie bei den meisten Gegnern des Rationalismus zu finden pflegt, die aber nur auf einer argen Selbsttäuschung beruht. Die echte Maxime des Rationa-

[1]) Vermischte Schriften. 3 Bde. München 1839. 3. Bd. S. 3.

lismus: *nur für wahr zu halten, was man entweder nothwendiger Weise oder aus überwiegend wahrscheinlichen Gründen als gültig anerkennen muss*, liegt auch dem seiner selbstbewussten Glauben des Christen zum Grunde. Wer nicht bloss blind glaubt, sondern triftige Gründe seines Glaubens haben will, muss nach jener Maxime verfahren; wer sie dagegen nicht anerkennen will, muss folgerichtig auf alles eigne Urtheil Verzicht leisten. Die Gegner des Rationalismus meinen freilich dadurch über ihre subjective individuelle Vernunft hinauszukommen, dass sie die Wahrheit irgend einer objectiven Vernunft (welche sie nun gerade dafür halten — der Kirche — des Weltgeistes — des persönlichen Gottes) anerkennen und derselben ihre eigne subjective Vernunft unterwerfen, sehen aber nicht, dass eben *die Anerkennung* der objectiven Vernunft ein Thun ihrer subjectiven ist, und zwar eben dasjenige, wodurch *für sie* die Wahrheit zur Wahrheit wird, dass also auch alle Wahrheit in Natur und Geschichte für sie nur Geltung und Werth durch ihre subjective Vernunft erhält; kurz, dass sie nur *unbewusste Rationalisten* sind. — Verblendet aber werden sie meistens durch den Umstand, dass sie den Inhalt ihres früheren Denkens als ungültig aufgegeben und den Inhalt eines für göttlich erkannten oder bloss dafür gehaltenen Denkens angenommen haben und dabei meinen, das frühere sei ein Erzeugniss ihrer individuellen Vernunft gewesen, während sie sagen sollten, dass es aus ihrer individuellen *Unvernunft* stamme. Denn der Begriff der Vernunft ist nach allgemeinem Sprachgebrauche immer von einem Urtheile des Lobes begleitet. Vernünftig denken heisst im Allgemeinen: richtig denken. Der Vernünftige ist der Ueberlegung, besseren Gründen zugänglich. Hat man etwas früher für vernünftig gehalten und sieht nachher dessen Unwahrheit ein, so erklärt man es, wenn man eben vernünftig sein will, nicht doch für das Erzeugniss eines vernünftigen, sondern eines unvernünftigen oder nicht genug vernünftigen Denkens. Wenn man sich freilich ein willkürliches Zerrbild der menschlichen Vernunft macht, so kann man ihr natürlich allerlei Abenteuerlichkeiten nachsagen. Veranlasst aber werden solche Zerrbilder nicht allein durch fremde falsche philosophische Systeme, sondern auch durch eigne falsche Psychologie. Wenn allerdings in den neuern idealistischen Systemen die Vernunft den leeren Begriffen des reinen Ich, des Absoluten, des reinen Denkens etc. gleichgesetzt wird und aus diesen abstracten Begriffen alle Wahrheit entwickelt werden soll; wenn man diese Systeme für die vollkommensten Erzeugnisse der bloss menschlichen Vernunft hält,

obgleich man ihnen mit seiner eignen Vernunft allerlei logische und andere Fehler, also Unvernunft, nachweist; wenn man endlich die Vernunft für ein besonderes, fertiges Vermögen hält, das neben, mit oder auch in andern Vermögen in der menschlichen Seele seine Existenz hat — dann freilich kann man kaum zu andern Meinungen kommen. Man begeht aber damit nur den bekannten Fehler Kant's, der eine Critik der reinen Vernunft zu schreiben wähnte, während sie doch nur eine Critik falscher Metaphysik war.

Sehen wir nun näher nach, wie denn Jarke sein Rechtsprincip christlich theologisch zu begründen meint, so findet man doch eine ihrem Kerne nach nicht theologische, sondern nur ethische Begründung.

Er unterscheidet sich zunächst von Haller sehr zu seinem Vortheile durch die klare Erkenntniss, dass aus der blossen Naturlehre des Staats nicht die sittliche Gestaltung desselben erschlossen werden könne und dass es sich bei der sittlichen Betrachtung des Staates um ein Gesetz handle, welches „durch sich selbst“ nicht bloss um des practischen Bedürfnisses und äusserer Nützlichkeitsbeziehungen willen verbindlich sei; — Sätze, welche ihrem Gehalte nach vollkommen richtig sind. Dieses Gesetz soll nun freilich bloss im göttlichen Willen gefunden werden können, wonach es, genau genommen, dennoch nicht „durch sich selbst“ gelten würde [1]). Wo er nun aber dazu schreitet, die Aufgabe dieses Gesetzes zu finden, „klar und bestimmt“ zu fassen sucht, spricht er: „die Lehre von den Pflichten gegen unsre Mitmenschen wird uns in ihrer Reinheit und Wahrheit nur durch die christliche Offenbarung überliefert; eine Wissenschaft also, welche ihrer Bestimmung nach die gegenseitigen Pflichten der Menschen in ihren geselligen Beziehungen lehren soll, baut in die Luft, wenn sie das in der christlichen Offenbarung ausgesprochene Gesetz Gottes nicht zu ihrem Anfangs- und Ausgangspuncte nimmt [2]).“ Er gründet also sein allgemeines Staatsrecht nicht sowohl auf die christliche Theologie, sondern auf die christliche Ethik. Wenn nun nach seinem eignen richtigen Grundsatze aus der Naturlehre des Staates nicht die Ethik des Staates folgen soll, und dieser Satz bei allgemeinerer Betrachtung sich dahin erweitert, dass überhaupt aus keinem Wissen von einem Seienden und Geschehenden ein Wissen von einem Sollen folgt, so kann er folgerichtig die christliche Ethik nicht deshalb anerkennen, weil das Gesetz der-

[1]) Vermischte Schriften, Thl. I. S. 105. [2]) a. a. O. S. 113.

selben von dem absolut Mächtigen gegeben ist, sondern nur weil er bei unparteiischer, begierdeloser Betrachtung der Willensverhältnisse nicht anders urtheilen kann, als jene. Die Anerkennung der Wahrheit und Reinheit derselben ist aber, um in seiner Sprache zu reden, nur ein Urtheil seiner eignen individuellen Vernunft. Er würde aber gar nicht berechtigt sein, ein solches Urtheil über die christliche Ethik zu fällen, oder dieser seiner Anerkennung derselben zu trauen, wenn er bei seinem anfänglichen Verwerfungsurtheile über die individuelle Vernunft consequent beharren wollte. — Ihm ist daher, wie auch uns, die christliche Ethik nur das Vorbild einer der Sache nach wahren ethischen Beurtheilung. Damit aber ist bei weitem nicht gesagt, dass die christliche Ethik, als solche, das wissenschaftliche Fundament der Staatslehre sei. Vielmehr will man seine eigne Anerkennung der christlichen Ethik wissenschaftlich darstellen, so hat man eine solche Darstellung von jener durchaus unabhängig zu halten, wenn man anders urtheilen und nicht bloss urtheilslos nachsprechen will. Eine solche wissenschaftliche Aufsuchung der letzten Gründe, aus welchen man die christliche Ethik anerkennt, wird dann von selbst sich zu einer philosophischen Ethik gestalten. Auf solchem Wege würde Jarke dann auch von dem Kleben an der historisch gegebenen Form des christlichen Sittengesetzes zurückgekommen sein und sich dadurch vor manchen Fehlern bewahrt haben, die auf seine Ansicht bedeutenden Einfluss gehabt zu haben scheinen.

Indem er nemlich die historische Form des christlichen Sittengesetzes, oder das Gebot der Liebe als das einzige und höchste, beibehält, ohne eine wissenschaftliche Durchdringung desselben auch nur anzustreben, sieht er sich genöthigt aus dem Gesetze der Liebe das Rechtsgesetz abzuleiten. Das geht nun überhaupt nicht, vollends aber nicht, wenn man, wie Jarke, aus dem von ihm bekämpften Naturrechte dessen unvollkommne Rechtsbegriffe mitbringt. „Der Charakter des Rechts, sagt er, ist die Ausschliessung Anderer, die Liebe besteht in der Mittheilung. Das Recht erlaubt dem Eigenthümer sich mit seiner Habe egoistisch abzuschliessen, . . . und schützt ihn sogar in diesem der Liebe und dem Glauben widersprechenden Gebrauche seines Eigenthums[1].“ Um diesen angeblichen Widerspruch beider Gebote, die doch zusammen aus Einem obersten Gebote abgeleitet werden sollen, zu lösen, nimmt er den Sündenfall zu Hülfe. Im Stande der ungetrübten Einheit mit Gott, wo der Mensch das ist, was er sein sollte, würde

[1]) a. a. O. S. 291.

das Recht in seinem egoistischen, ausschliessenden Sinne nicht vorhanden gewesen sein, seit dem Sündenfalle aber herrscht das Gesetz der Liebe nicht mehr. Die Natur kann deshalb kein Gemeingut mehr sein, sondern jeder muss um seiner Selbsterhaltung willen, seinen für sich erworbenen Antheil an derselben gegen den Eingriff von Seiten Anderer abschliessen, ihn sich sichern, also Andere ausschliessen. Diese einer unvermeidlichen Nothwendigkeit zu Folge abgeschlossene Sphäre des Rechts eines jeden Einzelnen gebietet nun das Gesetz der Liebe heilig zu halten. Daher ist denn auch die Sündhaftigkeit der Grund, weshalb äussere Herrschaft, weltlicher Zwang, also überhaupt äussere Staatsordnung nothwendig ist[1]).

Hierin ist nur so viel wahr, dass die Sündhaftigkeit Grund der Unvermeidlichkeit des Zwanges ist. Wäre der Mensch was er sein soll, so würde eben jeder freiwillig das Gesetz befolgen. Aber wenn man nicht den Begriff des idealen Menschen so weit sublimiren will, dass man ihn als einen Gott denkt, sondern die Schranken beibehält, die in dem allgemeinen Begriffe des Menschen liegen; will man ihn namentlich nicht mit einer herzenskundigen Allwissenheit begaben, so wird es auch, abgesehn von aller Sündhaftigkeit immer nothwendig sein, dass eine äussere gesellschaftliche Ordnung errichtet werde. Wollen Viele gemeinschaftlich handeln, ohne allwissend zu sein, so wird immer irgend welche Uebereinkunft unter ihnen getroffen werden müssen, damit jedem sein Platz und sein Geschäft in den zusammenwirkenden, vielfach durch einander laufenden Reihen angewiesen und bekannt sei; d. h. aber eben, es muss einem jeden eine s. g. Sphäre seiner Person oder seiner rechtlichen Freiheit gezogen, oder äussere Ordnung und Recht errichtet werden. Damit hängt aber das Eigenthum an Leib, Leben, Ehre, Sachen nothwendig zusammen, da nach einem natürlichen physischen Gesetze der Mensch geistig mit dem zusammen wächst, worin er sich durch seine Thätigkeit wieder findet. Wenn also auch Störer und Angreifer der Ordnung nicht vorhanden, sondern Alle von dem besten Willen beseelt wären, Ordnung und Frieden zu halten, so würde doch eine Gesellschaft endlicher, wenn auch sittlich vollkommner Menschen ohne bestimmt gezogene Rechtsgrenzen immer sich zu verwirren Gefahr laufen. Nur eine Gesellschaft von heiligen und allwissenden Göttern könnte ohne äussere Rechtsordnung zusammenstimmen. — Die allgemeine Rechtsphilosophie braucht also gar

[1]) Vermischte Schriften, Thl. I. S. 291 ff.

nicht das Dogma vom Sündenfalle aus der christlichen Dogmatik zu Lehen zu nehmen, wenn sie nicht etwa die alte naturrechtliche Meinung beibehalten hat, dass Recht und Zwang unzertrennliche Begriffe sind. Und selbst dann wäre es gar nicht nothwendig, das positive Dogma vom Sündenfalle in eine Wissenschaft hinein zu ziehen, die es gar nicht mit der historischen Entstehung der gegenwärtigen Rechtsordnung zu thun hat, sondern deren einziges Geschäft darin besteht, zu überlegen, was geschehen muss, um unter den gegenwärtigen Zuständen des menschlichen Geschlechts Ordnung und Frieden aufrecht zu erhalten. Denn für eine solche ist es durchaus irrelevant, ob jemals das Menschengeschlecht in einem andern Zustande gewesen ist oder nicht. Das Dogma von der ursprünglichen Integrität und dem Sündenfalle hat innerhalb der christlichen Dogmatik seine nothwendige Bedeutung und Stellung, aber dem eigenthümlichen Gebiete der philosophischen Ethik ist es durchaus fremd; wenn nicht etwa jemand den, allerdings beliebten, falschen Schluss ziehen will: eine Philosophie, welche jenes Dogma ignorire, müsse annehmen, dass die Sünde unvertilglich sei, d. h. eben so ewig als das Gute.

Ein anderer, unter den christlich theologisirenden Ethikern sehr häufiger Irrthum ist der: das Gesetz der Liebe sei es, welches das Recht heilig zu halten gebiete. Man hätte sich schon durch den äusserlichen Uebelstand warnen lassen sollen, dass man dann von einer Liebe im engern und weiteren Sinne reden [1]), und also den Begriff der Liebe das eine Mal so weit fassen muss, dass die Gerechtigkeit mit unter ihm begriffen wird, wodurch er aber seines eigenthümlichen Inhaltes beraubt und zu einem leeren formalen gemacht wird.

Aber allerdings liegt die Versuchung hier sehr nahe. Denn abgesehen von der historisch gegebenen Darstellung im neuen Testamente (vgl. besonders Röm. c. 13), liegt es ja auf der Hand, dass das Wohlwollen sich keinen Eingriff in die Rechte eines Andern gestatten wird, weil ihm dadurch Wehe geschehen würde. Allein man übersieht, dass dabei schon voraus gesetzt wird, der Andere habe schon Rechte. Nun handelt es sich in einer wissenschaftlichen Ethik zunächst gar nicht darum, die concrete Gemüthsbeschaffenheit zu beschreiben, aus welcher die Heilighaltung des Rechts entspringt, sondern hinsichtlich des Rechts zunächst um das eigenthümliche Willensverhältniss und das über dasselbe ergehende einfache ethische Ur-

[1]) a. a. O. S. 291.

theil, worauf das Recht als eine Regel des Handelns beruht, damit man daraus sodann einsehen lerne, wie es zu denken sei, dass jemand ohne sittlichen Tadel einen solchen Kreis um seine Person ziehen könne, durch dessen Nichtachtung er moralisch verletzt werde, und weshalb er mit Recht klagen könne, dass der Verletzer zugleich die Gerechtigkeit und das Wohlwollen aus den Augen gesetzt habe.

In dieser Begründung des Rechts ist nun Jarke ausserordentlich schwach. Er weiss keinen andern Rath, als mit seinem Gegner, dem Naturrechte, hier Frieden zu schliessen, — obgleich hier eben der Punct liegt, an welchem es angegriffen werden muss, — und mit ihm zu behaupten, dass jeder um seiner Selbsterhaltung willen seinen erworbenen Antheil abschliessen müsse. — Warum denn fällt er hier auf einmal vom Christenthum ab, und lehrt: Erhalte dein Leben! während jenes umgekehrt spricht: Wer sein Leben erhalten will, der wird es verlieren? Hört etwa auch den christlich germanischen Rechts- und Staatslehrern die Gemüthlichkeit, d. h. die christliche Ethik auf, wo es sich um das irdische Gut handelt? — Es macht sich hier offenbar derselbe verwerfliche eudämonistische Geist geltend, welcher das Naturrecht beherrscht. In der von Christo für heidnisch erklärten Sorge für das irdische Leben befangen, lässt man, in Gedanken, die Menschen nach den zum Leben nothwendigen Sachen zugreifen, und jeden von den ursprünglich herrenlosen Sachen so viel zusammenraffen, als er Macht hat, und als Schnellere und Glücklichere ihm übrig gelassen haben; und dann erst, nachdem ein jeder ohne Gesetz sein Theil davon getragen hat, lässt man das göttliche Gesetz auftreten und diesen gesetzlosen Vorgang sanctioniren, damit nun jedem das Seine gesichert sei, wodurch man offenbar das göttliche Gesetz nur zum Diener seines Egoismus herabwürdigt. Christus freilich lehrt umgekehrt: Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit, so wird solches Alles Euch zufallen! Aber die Stimme der Selbsterhaltung muss wohl so laut sprechen, dass man die Stimme des göttlichen Gesetzes nicht eher hören kann, als bis die Sorge für Nahrung und Kleidung befriedigt ist!

Die Sache wird dadurch um nichts gebessert, dass Jarke an einem andern Orte lehrt: der Mensch habe von Gott die Herrschaft über die Natur als Anspruch und Berechtigung empfangen; nur unter dieser Voraussetzung könne die Occupationslehre (prior tempore, potior jure) erklärt und in ihrer tieferen Bedeutung ergriffen

werden [1]). — Denn diese göttliche Berechtigung hilft so lange nichts zur Begründung jener Lehre, als nicht positiv von Gott offenbart ist, welchen besondern Antheil an der Natur jeder besitzen sollte.

Bleibt es nemlich bei einer nur allgemeinen Berechtigung der Menschen, die Sachen zu gebrauchen und sich anzueignen, ohne dass jedem sein Antheil ausdrücklich bestimmt ist, so haben Alle gleiches Recht auf alle Sachen. Damit hat aber jeder Andere auch ein Recht auf eben die Sache, die ich mir aneigne. Weshalb nun hört auf einmal dieses sein Recht auf, wenn ich mir eine Sache durch meinen einseitigen Willen zugeeignet habe? Vielmehr ich habe durch mein einseitiges Zugreifen sein Recht gekränkt! Denn er hatte ursprünglich ebensoviel Recht darauf als ich, und nun verwehre ich ihm, dieses Recht zu gebrauchen. — Man denke sich: eine Erbschaftsmasse sei mehreren gleichberechtigten Erben zugefallen, ohne dass der Erblasser einem jeden seinen Antheil bestimmt habe. Würde man diesen nun auch sagen wollen: Ihr habt Anspruch und Berechtigung auf die Erbmasse erhalten; also greift zu! Was jeder ergreift, das hat er, und wehe dem, der zuletzt kommt! Was dann aber jeder ergriffen hat, das besitzt er mit Recht und keiner soll es ihm wieder nehmen! Schwerlich möchte jemand die Stirn haben, das für eine rechtliche Theilung zu erklären, wie sich unter christlichen Menschen geziemt! Und doch wird eben diese Unrechtslehre im Namen des Christenthums vorgetragen!

Unter der Voraussetzung, dass Alle ein gleiches von Gott verliehenes Recht auf Alles haben, kann rechtlicher Weise nur eine gleiche Theilung unter Alle oder ein gemeinsamer Gebrauch stattfinden. Man arbeitet mit solcher theologischer Begründung nur wider Willen denen in die Hände, welche die vorhandene ungleiche Vertheilung der Güter für eine Ungerechtigkeit ansehen, oder der communistischen Lehre: das Eigenthum ist Diebstahl! Unter jener Voraussetzung haben diese vollkommen Recht, und ist ihre Lehre christlicher, als jene sich christlich nennende. Oder will man etwa, um sich zu rechtfertigen, sagen: die Macht, die ich besitze, mir etwas anzueignen, ist der Beweis, dass Gott meine Aneignung will? Aber diesen allergefährlichsten Ausweg hat sich wenigstens Jarke dadurch abgeschnitten, dass er den Willen Gottes nicht durch einen Vernunftschluss, sondern nur aus der positiven Offenbarung erkennen will. — Wenn man allen

[1]) Vermischte Schriften, Thl. 3. S. 182.

diesen Verkehrheiten und Verlegenheiten entgehen will, so ist es freilich keineswegs nöthig, den christlich theologischen Standpunct zu verlassen und sich auf einen philosophischen zu stellen, wohl aber, nicht in seine christliche Theologie Sätze einer falschen Philosophie aufzunehmen und diese dann für christlich auszugeben, weil man sie in ein christliches Gewand gekleidet hat. In diesem besondern Falle heisst das: Man muss nicht mit einer göttlich gegebenen Berechtigung anfangen wollen; denn dadurch macht man nur mit dem falschen Naturrechte den Begriff des subjectiven Rechts zum obersten, sondern man muss mit dem positiv geoffenbarten Begriffe Gottes auch wirklich den ersten Anfang machen. Der Gott des Christenthums aber ist ein Gott „der Ordnung und des Friedens". Da nun alle seine Gebote eben die geoffenbarten ethischen Eigenschaften Gottes als die Norm für den Menschen aufstellen (nach dem Worte: „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig"), so folgt als Gebot des Gottes der Ordnung und des Friedens: Ihr sollt Ordnung und Frieden halten! mit andern Worten: Es soll kein Streit unter Euch sein! Daraus ergiebt sich nun aber nicht, als eine natürliche Folgerung (also auch nicht als ein göttlich gegebenes Gebot), jener Satz: qui prior tempore, potior jure! sondern vielmehr zunächst kein Anderes, als: Vereinbart Euch über die Theilung der Güter, oder aber jeder ergreife nur so viel, als die Andern voraussichtlich ihm überlassen würden, wenn er mit ihnen eine solche Theilung verabredete, die in sich selbst nicht den Keim der Zwietracht trüge. — So ungefähr müsste der Anfang einer wirklich christlich theologischen Rechtslehre lauten!

Nachdem nun Jarke die Rechte des Einzelnen auf nicht rechtlichem Wege hat entstehen lassen, schützt er sie durch das göttliche Gebot: Du sollst nicht stehlen! und erklärt deshalb vollkommen consequent und auch der Sache nach richtig, dass die Rechtssphäre eines Jeden, wie gross oder klein sie sein möge, ein göttliches Recht sei. „Der Bettler daher auf seinem Strohlager hat sein Recht so gut von Gottes Gnaden, als der König auf seinem Throne [1])." Daher äussert sich die rechtliche Gesinnung darin, dass man einmal eifersüchtig über dem eignen Rechte Wache hält, aber auch scheu den Fuss zurückzieht, wenn man im Begriffe ist, die heilige Grenze des Rechts Anderer zu überschreiten [2]).

In dieser rechtlichen Gesinnung indess ist immer etwas von Egoismus zurückgeblieben. Der wahrhaft rechtliche Mann ist

[1]) Theil 1. S. 27. 138. [2]) a. a. O. S. 137.

auch bereit von seinem guten Rechte freiwillig aufzuopfern, wenn die über dem eignen Rechte stehenden Ideen des Rechts und des Wohlwollens es gebieten.

Die Folge aber jener rechtlichen Gesinnung ist nun die, dass der Staat, der einseitig als blosse Rechtsgesellschaft gefasst wird, nur ein Aggregat gesondert für sich stehender und von keiner Seite her veränderlicher privatrechtlicher Sphären sein kann. Das Ideal ist daher der s. g. christlich germanische Staat, in welchem, Fürst und Unterthan, jeder nur seine eigne Sache verwaltet und regiert. Der Fürst ist zwar wirkliche Obrigkeit, er hat das von Gott ihm aufgetragene Amt, die Gerechtigkeit zu pflegen, d. h. die Erhaltung der einzelnen Rechtssphären zu schützen; aber jeder Unterthan steht in einem ganz bestimmten Rechtsverhältnisse zu demselben und ist mithin nur zu bestimmten Lasten und Pflichten gehalten [1]. Jeder Unterthan ist also vollkommen Herr in der rechtlichen Sphäre, die er einmal hat; niemand, auch der Fürst nicht, hat das Recht, ihn um der Wohlfahrt und der Sicherheit etwa des Staatsganzen willen, anzuhalten, dass er sich eine Veränderung des einmal vorhandenen Privatrechts gefallen lasse.

Diese Ansicht ist im Grunde nicht eine neue, sondern nur eine Reaction des vorkantischen gegen das nachkantische Naturrecht. Wir haben gezeigt, wie im älteren Naturrecht jede isolirte Person ursprünglich eine bestimmte Rechtssphäre mit sich bringt, innerhalb welcher sie vollkommen Herr ist; und dass hieraus die Früheren eben die Nothwendigkeit beweisen, dass, wenn ein Staat entstehen soll, dies nur durch einen freiwilligen Vertrag geschehen könne. Der Unterschied ist nur der, dass jene für den Staat dasselbe oberste Princip festhalten, welches ihnen auch die Entstehung des Privatrechts bedingt. Wie diesem die salus privata, so liegt dem Staate die salus publica als letzter Zweck zum Grunde. Jarke aber stemmt sich nun eben mit grösster Entschiedenheit gegen das öffentliche Wohl als oberstes Gesetz des Staats, um eben die Privatrechte unverletzlich zu behalten. Denn er sieht wohl, dass wenn die Vereinigung Vieler zu einem über die Conservirung der einzelnen Privatrechte hinausgehenden Zwecke möglich sein soll, diese in die Lage kommen können, jenem Zwecke weichen zu müssen. Das aber scheint ihm auf die revolutionäre Lehre oder den Staatsabsolutismus hinauszukommen, wonach dem Staatsbedürfnisse, dem Volkswillen, dem Gemeinwohle gegenüber

[1]) Theil 1. S. 126.

keine privatrechtliche Existenz gelte; — ein Princip, welches der rechtlichen Freiheit am gefährlichsten sei[1]).

Denen gegenüber, welche um eines beliebig eingebildeten Zweckes willen die Privatrechte als eine ohne Scheu umzubildende Masse ansehen, hat diese Ansicht gewiss ihre gute Berechtigung. Aber ihr Fehler liegt in der Einseitigkeit. — Ein starres Conserviren des einmal vorhandenen Rechts führt bei den gegebenen Verhältnissen — wir auch können sagen, bei der Sündhaftigkeit der Menschen — nothwendig zur Auflösung der Rechtsordnung. Denn in der wirklichen Welt sind die vorhandenen Rechtssphären nicht in voller Gemässheit mit der Rechtsidee entstanden, d. h. das vorhandene Recht ist nicht durchweg ein solches, welches nicht bei den gegebenen Verhältnissen zum Streite Veranlassung gäbe, und die Puncte, wo der Streit auszubrechen droht, werden sich mit veränderter innerer und äusserer Lage der menschlichen Gesellschaft ändern. Bei aller Heilighaltung der vorhandenen Rechte daher, bei allem Respecte vor dem Bestehenden, muss es dennoch eben um das Recht aufrecht zu erhalten, im Staate eine rechtliche Möglichkeit geben, die vorhandenen Rechte zu ändern.

Die wahre conservative Gesinnung besteht aber weniger in einer eifersüchtigen Wachsamkeit über die Aufrechterhaltung des eignen Rechtes, als vielmehr neben der Scheu, Andern ihr Recht zu nehmen, in der Bereitwilligkeit von dem eignen Rechte zu opfern, damit das Recht, d. h. Friede und Ordnung conservirt werde, und nur dann hat sie ihre Rechte gegen unbefugte Ansprüche tapfer zu behaupten, wenn an deren Aufrechterhaltung wirklich und nicht bloss vorgeblicher Weise zur Wahrung einer dauernden rechtlichen Ordnung gelegen ist. Denn das ist nicht das höchste Streben, das Vorhandene, wie es einmal ist, zu erhalten, sondern den vorhandenen Zustand so fortzubilden, dass er die sittlichen Ideen in immer reinerem und vollerem Glanze wiederspiegele.

4. Adam Müller.

Während Haller und Jarke in ihren begrifflichen Constructionen keinem bestimmten, umfassenden philosophischen Systeme angehören, fängt bei Adam Müller[2]) der Einfluss des

[1]) Theil 1. S. 5. 123. 130.

[2]) Von der Nothwendigkeit einer theologischen Grundlage der gesammten Staatswissenschaften und der Staatswirthschaft insbesondere. 1819.

neuern absoluten Idealismus an, sich bemerklich zu machen. Es findet sich aber bei ihm gar kein Bewusstsein weder des Ursprungs noch der Tragweite der Gedanken, die er aus jener Philosophie aufnimmt; er gehört der Periode der Schelling'schen Schule an, wo man glaubte, einen Gegenstand philosophisch zu behandeln, wenn man sich in allerlei witzigen, geistreich schillernden und mystisch klingenden Combinationen und Deuteleien erging. Es ist daher auch nicht zu erwarten, dass Müller die Unverträglichkeit der Schelling'schen Philosopheme mit seinen eignen christlich theologischen Ueberzeugungen einsehen konnte.

Der allgemeine Satz, welchen er in vereinzelten Anwendungen auf Recht und Staat durchführt, ist die Vereinigung der Gegensätze durch ein höheres Drittes. Zur Ausfüllung dieses Schemas aber bringt er Meinungen mit, die er unabhängig von dem philosophischen Systeme, dem er sich anzuschliessen strebt, gewonnen hat, und diese Meinungen sind noch dazu ziemlich roh und verworren. Seine Bedeutung liegt gar nicht auf philosophischem Gebiete, sondern auf dem der Staatsöconomie, wo ihm einzelne richtige und treffende Bemerkungen nicht abzusprechen sind.

Theologisch aber steht er auf dem Standpuncte, wo man dem menschlichen Denken, als solchem, den Irrthum als characteristisches Merkmal beilegt, und ihm daher auch die Möglichkeit, die Wahrheit zu erkennen, abspricht. Davon ist denn die Folge, dass man sich dem, was sich dem Gefühle als ein Uebermächtiges ankündigt, blindlings unterwirft, ohne zu untersuchen, welcher Art und welchen Ursprungs diese Macht ist. — Charakteristisch sind z. B. die Aeusserungen, dass die Urbilder, welche jeden (!) irdischen Gegenstand zu begleiten schienen, — „der reine Staat, das reine Ich, reine Vernunft, Tugend, Wahrheit, Schönheit, Raum, Zeit, die reine Linie, Fläche" — nicht durch Abstraction entstanden, sondern von oben gegeben und offenbart sein; der Abglanz von Majestät komme daher, dass sie ohne uns vorhanden seien: dass die „hochmüthige" Vernunft aus sich selbst nicht auf den Standpunct sich hätte erheben können, wo in der Unterthänigkeit der Menschen die rechte Würde und Wesentlichkeit der Menschheit erschiene[1]). Ein Schriftsteller, der von Reminiszenzen aus der von ihm nicht begriffenen Platonischen Ideenlehre geleitet, abstract theoretische und ethische Begriffe durch einander würfelt, der die Unabhängigkeit solcher Begriffe vom mensch-

[1]) a. a. O. S. 9. 13.

lichen Wollen in eine vom Menschen unabhängige Existenz derselben verwandelt; der die Würde, welche den sittlichen Ideen zukommt auch auf die Begriffe des reinen Raums der Zeit, der Linie und Fläche u. s. w. ausdehnt, und diese Würde nur in dem Umstande findet, dass sie ohne uns vorhanden sind; der endlich mit solchen elenden Tautologien, wie die: dass die hochmüthige Vernunft nicht demüthig sei, etwas zu sagen meint; — ein solcher Schriftsteller kann als seine Wirkung nur erwarten, dass das Gute und Tüchtige, was er sonst sagt, durch die Verbindung mit solchem philosophisch und theologisch sich aufspreizendem Unsinne selbst der Verachtung anheimfällt.

Hinsichtlich der Begriffe von Recht und Staat stellt nun Müller zunächst den Gegensatz von Natur und Freiheit auf, um ihn dann durch ein höheres Drittes zu lösen. Das ganze Gewebe von menschlichen Zuständen und Staaten, diese Staaten-, Eigenthums- und Besitzverfassung soll nemlich recht sein, weil sie ist, ohne unsere Einwilligung, zufolge der blossen Naturgewalt und ihrer Gesetze. Gegen dieses Recht der Natur oder der Stärke soll sich die menschliche Freiheit widersetzen; denn dem Adel der menschlichen Natur widerstehe es, sich einem despotischen Rechte zu unterwerfen, und mit der Freiheit sei dem Menschen die Fähigkeit der Hoffahrt und des Ungehorsams gegeben. Diesen Widerstreit könne nur ein Wesen lösen, das höher sei als die Natur und die Freiheit. So lange aber dieses Wesen — Gott — nicht unmittelbar selbst helfe und eingreife, gehöre „von Rechtswegen“ und ohne Appellation dem Stärkeren die Welt [1]).

Natürlich wenn einem solchen rohen Begriffe vom Rechte irgend welche Gültigkeit beigelegt wird, und die sittliche Verwerfung dieses s. g. Rechts des Stärkeren sich unter dem vagen Begriffe der menschlichen Freiheit versteckt, welche in einem Athem zugleich der Adel der menschlichen Natur und die Fähigkeit zur Hoffahrt und zum Ungehorsam sein soll, so kann nichts anderes als Streit herauskommen; aber ein Streit, der, wenn solche Meinungen festgehalten werden, auch durch kein höheres Wesen geschlichtet werden kann.

Die nähere Weise, wie dieser Streit versöhnt werden soll, ist aber folgende: Das Unheil währt, bis der Herr die Menschen selbst, ihre Gedanken, ihre sittliche und bürgerliche Verfassung zur ursprünglichen Ebenbildlichkeit seiner zurückführt. Gott aber

1) S. 15—23.

ist dreifaltig und in dieser Dreifaltigkeit ewig einfach. Sobald das geglaubt und „empfunden“ wird, enthüllt sich das Räthsel unsers geistigen, sittlichen und bürgerlichen Daseins [1]). — Nach diesem weniger aus der christlichen Theologie, als aus dem Schellingianismus stammenden Gedanken, wonach Alles und Jedes nur in seiner Wahrheit erkannt wird, wenn man es als ein Abbild der höchsten Einheit auffasst, d. h. aber, wenn alle Begriffe als Beispiele der Einheit des Einen und des Vielen vorgestellt werden, ist zunächst jede wahre Wissenscheft eine dreieinige oder „dreieinfache“. Daher ist die Staatswissenschaft die Einheit der Theologie, Jurisprudenz und Politik, und die letztere die Einheit der Wissenschaft des Capitals, der Arbeit und der Gesetzgebung. Das ist an sich nicht falsch, wenn auch die Dreizahl sich nicht ohne Willkür durchführen lassen würde; aber diese angeblich theologische Begründung führt nothwendig zu den albernsten Gleichungen. Denn danach müssen sich Vater und Sohn und hl. Geist verhalten, wie Capital, Arbeit und Gesetzgebung, oder auch nach dem obigen, wie Natur, Freiheit und Versöhnung beider; wonach der Sohn die Freiheit repräsentirte und sich also wider den Vater empören würde, wenn nicht der hl. Geist ins Mittel träte. Müller selbst zieht die alten Namen der Elemente, die er aber auf drei beschränkt, herbei, um ein Symbol der Dreieinheit abzugeben: Erde = Capital; Wasser = Werkzeug, Arbeit; Luft und Feuer (πνευμα) = Geist und Kraft.

In der Wirklichkeit aber soll dann kein Heil zu finden sein, bis nicht die sichtbare geistliche Gewalt (die römische Kirche, der Pabst) den Zwiespalt versöhnt. „Wir kennen, sagt Müller, nur Eine Thür zur wahren Freiheit, zur wesentlichen Weltverbesserung, und dies ist der christliche Gehorsam gegen die sichtbare geistliche und weltliche Autorität“. Daher soll denn auch unter Andern auf dem kirchlichen Grundeigenthume, als dem wahren, ewigen (!), auf einem unvergänglich von der weltlichen Gewalt unabhängigen Principe beruhendem Capitale die Möglichkeit der Aufrechterhaltung der Adels- und Familiengesetze, oder des Civilrechts beruhen.

Ist freilich der blosse Gehorsam gegen eine überlegene Macht die höchste Würde des Menschen, und ist seine Vernunft einmal so hochmüthig und verderbt, dass sie so zu sagen gar keine Ver-

[1]) Die innere Staatshaushaltung systematisch dargestellt, auf theologischer Grundlage S. 266 ff.

nunft mehr annehmen kann, d. h. aber ist die Menschheit durchaus unfähig, in ihrem Wollen und Handeln durch sittliche Ideen bestimmt zu werden, so ist allerdings der letzte Punct, an welchem die menschliche Ordnung geknüpft werden kann, eine sichtbare äussere Gewalt, und dann ist es nur consequent in der Anschauung, wenn als diese höchste sichtbare Gewalt eine solche gesetzt wird, die sich für die Repräsentantin der Allmacht ausgiebt.

Soll aber ein solcher Zustand in der Wirklichkeit herbeigeführt werden, so wird man auch dafür sorgen müssen, dass die menschlichen Inhaber dieser höchsten geistlichen und weltlichen Gewalt, auch die alleinigen Träger der menschlichen Cultur sind. Bei dem jetzigen Stande der gebildeten Völker muss man dann Anstalten treffen, dass die Laien wieder Barbaren werden. Denn nichts anderes hat am Ende der römischen Kirche die fast unbestrittene Herrschaft, die sie einst besass, wieder geraubt, als die Unmöglichkeit, alle religiöse, sittliche, wissenschaftliche und künstlerische Bildung in den Umkreis ihrer sichtbaren Träger, des Clerus, zu bannen. Wo die Laien anfangen, sich in diesen Stücken den Priestern gleich oder gar überlegen zu fühlen, da ist es um die eigentliche Priesterherrschaft gethan.

Das allgemeine Grundgebrechen dieser von Adam Müller vertretenen Richtung, deren verschiedene Nüancen bei Andern aufzuführen unnöthig ist, liegt darin, dass man wohl das Ungenügende und Fehlerhafte des Naturrechts fühlte, aber, weil man die eigentlichen Sitze des Irrthums nicht erkannte, eben diejenigen falschen Begriffe beibehielt, in deren Consequenz eben jene Resultate lagen, die man vermeiden wollte. Ja wenn man auch die Verkehrtheit der Grundbegriffe ahnte, so meinte man sie doch beibehalten zu müssen, weil sie einmal also in der menschlichen Vernunft lägen. Hatte man doch dann um so mehr einen triftigen Vorwand, die göttliche Offenbarung herbeizuholen, die nun bessern sollte, was die angebliche Vernunft, d. h. unvernünftige Begriffe, verdorben hatte. Um nun aber dennoch trotz allem Schelten auf die menschliche Vernunft seiner Rede ein wissenschaftliches Gepräge zu geben, holte man sich bei der gerade in Ansehn stehenden Philosophie, also einem Erzeugnisse der menschlichen Vernunft, Hülfe, und konnte, um sich von der Nüchternheit des alten Naturrechts zu unterscheiden und sich den verlockenden Schein einer mystischen Tiefe zu geben, kaum eine bessere finden, als die Philosophie Schelling's. Hätte man freilich seine eigne Vernunft mehr angestrengt, so würde man leicht haben sehen können, dass man eine Philosophie zu

Hülfe gerufen hatte, die in ihren wirklichen Consequenzen die entgegengesetzten Resultate von denen, die man erstrebte, liefern musste.

Mit allem Berufen auf die göttliche Offenbarung und allem tief philosophischen Anstriche konnte man aber doch nicht verhindern, dass man nicht eine Ansicht von der Ordnung der menschlichen Gesellschaft aufstellte, die im letzten Principe mit der des verworfenen Naturrechts identisch war. Der alte Satz des Spinoza: non ratione sed minis societatem esse confirmandam! kehrt immer wieder. Mag man die letzte Sicherung der Gesellschaft mit Hobbes in der absoluten Gewalt des Fürsten, oder mit Fichte in einem künstlich angelegten und sich selbst balancirenden Staatsmechanismus, oder mit Müller in der äusseren Herrschaft eines Clerus finden, überall baut man grundsätzlich nur auf die Gewalt und die Furcht vor derselben; d. h. man glaubt eine dauernde friedliche Ordnung der menschlichen Gesellschaft errichten zu können, wenn man lediglich auf den Eudämonismus des natürlichen Menschen, nicht aber auf einen wahrhaft sittlichen Willen rechnet. Freilich Müller und seines Gleichen wollen anfangs den Bestand der Gesellschaft nicht auf einen menschlichen Zwang gründen; der soll allerdings ungenügend sein; darum greifen sie eben nach dem göttlichen Zwange. Da nun aber factisch die Allmacht Gottes die Menschen weder am Unrecht Wollen noch am Unrecht Thun völlig hindert, so müssen sie sich mit der blossen Furcht vor dem göttlichen Zwange begnügen. Diese Furcht aber beruht auf dem Glauben. Daher meint man sicher zu gehen, wenn man der Kirche, die diesen Glauben lehrt und hütet, die oberste sichtbare Gewalt giebt, d. h. wenn man durch eine menschliche Einrichtung die Menschen bei jenem Glauben zwangsweise festhält. So kömmt man doch zuletzt wieder auf den anfangs aufgegebenen Plan des menschlichen Zwanges zurück. Denn wollte man keine Kirche mit zwingender Gewalt, sondern nur eine mit frei überzeugender Kraft, so brauchte man keine Unterwerfung unter deren Autorität zu fordern.

5. Göschel.

Noch einen der unvollständigen Versuche, der Rechtslehre eine theologische Grundlage zu geben, wollen wir kurz vorführen, welcher aus der bereits verschollenen Zeit herrührt, wo man die Hegelsche Form des absoluten Idealismus für die absolute

Erkenntniss der Wahrheit und darum für der Sache nach identisch mit dem Christenthume hielt.

Göschel[1]) begnügt sich nicht, wie Jarke der Rechtslehre eine theologische Grundlehre überhaupt zu geben, sondern will, ähnlich wie Müller, ihren Zusammenhang mit der Trinitätslehre nachweisen, offenbart dabei aber eine Leichtfertigkeit und Confusion des Denkens, wie sie kaum selbst in der Hegelschen Schule geduldet werden dürfte.

Er weist zunächst nach, dass sich im Rechte dieselben Categorien wiederholen, wie in der Trinität. Ihm ist also das Recht ein besonderes Beispiel dieser, wie auch bei Schelling der Staat ein besonderes Beispiel des absoluten Organismus war. Wie dort Einheit, Unterschied und Vereinigung ist, so geht auch das Recht in seiner Entwicklung von der Einheit aus, in Unterschiede ein, und zur Vereinigung durch. Denn wie Gott über uns (der Vater), Gott mit uns (der Sohn) und Gott in uns (der Geist) sich verhält, so auch beim Rechte, das äussere Gesetz, das innere Gesetz (oder die Moral) und zuletzt die Gemeinschaft. — Was also bei dem pantheistischen Meister dieser Philosophie eine Verwirklichung des dreieinigen Absoluten ist, sinkt bei seinem christlichen Schüler zu einer blossen „Analogie“ herab. Hiemit soll jedoch nur eine „subjective Vergleichung“ des Rechts mit der Trinität ausgesprochen sein, kein objectiver Zusammenhang. Das Wort des Räthsels ist vielmehr: die Persönlichkeit. „Die Trinität ist die absolute Persönlichkeit selbst, mithin die Quelle des Rechts, denn die Persönlichkeit ist wesentlich Princip des Rechts“. Aber dieser Zusammenhang reducirt sich doch nur auf den gewöhnlichen Satz: Vom Rechte kann nicht die Rede sein, wenn keine Person vorhanden ist; nun ist Gott Urheber der Personen, also auch Urheber des Rechts. Dazu bedurfte es keiner Hegelschen Weisheit, das hatte Grotius auch schon gesagt. Damit aber wird in Wahrheit doch nur die Möglichkeit, dass Rechtsverhältnisse vorhanden sein können, von Gott abgeleitet, nicht aber, um was es sich eben handelt, die Gültigkeit der Rechtsidee. Und nur wenn das geleistet wäre, würde eine theologische Begründung des Rechts gegeben sein. Doch die ist vielleicht in dem Satze enthalten, dass ohne Trinität keine Liebe in Gott sei, ohne Liebe aber kein Recht, denn die Liebe sei die Wahrheit des Rechts; — einem Satze, dessen theologischen Theil

[1]) Zerstreute Blätter aus den Hand- und Hülfsacten eines Fürsten. 1. Th. Erfurt 1832. 2. Th. Schleusingen 1835.

wir nur durch weitgehende Erörterungen aus der Geschichte der neuern speculativen Theologie, die aber hier unfruchtbar sein würden, erläutern könnten; dessen ethischer Theil aber die Rechtsansicht Göschels bedingt.

Ist nemlich die Liebe die Wahrheit des Rechts und besteht das Wesen des positiven Rechts in der Ausschliessung Anderer[1]), so ist dieses wirklich vorhandene Recht ein unwahres. Das wird denn auch ausdrücklich behauptet und ihm ein eigentliches Recht gegenübergestellt. Dieser Widerspruch des unwahren und wahren Rechts wird dann aus dem Sündenfalle abgeleitet. Vor demselben waren die Menschen in Gott und durch ihn und mit ihm und hierdurch wieder untereinander verbunden und vereinigt. „Das ist die ursprüngliche Rechtsverfassung“ (zwischen Adam und Eva?). Der Abfall hat die Individuen in Subjecte vereinzelt und zur Strafe wird nun jedes Subject in seine eigne Rechtssphäre, in bestimmte Schranken, eingeschlossen, und zum Behuf des privativen Eigenthums die allen Subjecten zur gemeinsamen Herrschaft unterworfene Erde in „lauter einzelne Partikelchen zertheilt[2])“. Das ist nun gewiss eine neue Lehre! Denn ein Privateigenthum als Strafe anzusehen, ist gewiss noch niemand eingefallen. Indessen kommen doch in diese neue Lehre die Begriffe der alten mit hinein: denn die nach dem Sündenfalle errichtete Rechtsordnung bringt die Befriedigung der Bedürfnisse eines jeden Subjects behuf seiner Selbsterhaltung mit der Existenz der andern Subjecte in Uebereinstimmung. Das Recht überhaupt ist nichts anders als das Dasein der Freiheit oder Persönlichkeit. Indem der Mensch sein Selbst an der selbstlosen Sache geltend macht, ist sie für ihn, sie kommt in seinen Besitz, welchen die Andern anzuerkennen haben. Während das alte bekannte Sachen aus dem Naturrechte sind, heisst es dann aber: „Das Eigenthum wird dadurch zum fremden Gute, dass es dein Allein-Eigenthum ist, weil hiermit auf einmal alle Rechte der Anderen aufwachen,“ und kurz vorher: „In der Staatsverfassung, zu der wir gehören, ist alles subjective Recht Unrecht, wenn es bleibt, was es ist, d. h. wenn die Ausschliesslichkeit starr und abstract bleibt[3])“. Dem also, welcher sein Eigenthum ausschliesslich zu seinen eigennützigen Zwecken gebraucht, haben die Andern ein Recht es zu nehmen!

Was hilft nun alle theologische, ja trinitarische Grundlage

[1]) Thl. 1. S. 27 ff.
[2]) Thl. 2. Theses juris antiqui §. 36. 37.
[3]) Thl. 1. S. 58.

der Rechtslehre, wenn man sich doch nicht vor solchen Anklängen an den berüchtigten Satz: das Eigenthum ist Diebstahl! hüten kann! Das ist aber die Folge davon, dass die Liebe die Wahrheit des Rechts sein soll; oder deutlicher, davon: dass man die sittlichen Ideen in einander wirrt und die Aussprüche einer jeden nicht zu unterscheiden und gesetzmässig zu verbinden weiss. Der Idee des Wohlwollens genügt allerdings das vorhandene positive Recht nicht. Kennt man nun nicht den eigenthümlichen Charakter jeder sittlichen Idee, so wird man sich allerdings schwerlich davor hüten können, dass man die Wünsche des Wohlwollens in Rechtsansprüche übersetzt, und also das positive Recht für Unrecht erklärt, weil es jene nicht befriedigt. Das aber ist eben die revolutionäre Lehre.

Wo solche Verwirrung herrscht, da kann es denn auch nicht befremden, dass trotz aller christlichen Theologie endlich das alte, unter der frommen Hülle wohl conservirte, Recht des Stärkern an den Tag kommt.

Aller Unterschied, lehrt Göschel, ruht auf einer Macht, die „von Gottes Gnaden" kommt. Jedes Vermögen, auch das materiellste, gründet rechtlich einen Vorzug in der bürgerlichen Gesellschaft, und der Grund dieses Rechts liegt einmal darin, dass diese Macht eine Gottesgabe ist; andererseits in dem factischen Einflusse auf Andere. Daher ehrt Göschel auch in dem verdienstlosen Reichen lediglich schon: „den Reichen als solchen, da ihn Gott selbst mit diesem Reichthume geehrt und geziert und so viel ihm anvertraut hat[1])".

Drittes Capitel.

Stahl's Rechtsphilosophie.

Die bisher vorgeführten Gegner des Naturrechts überragt Stahl bei weitem durch den ausgeführten Versuch eines vollständigen Systems der Rechtsphilosophie. Aber bei allem Richtigen und Trefflichen, welches er bringt, können wir ihm nicht zugestehen, dass seine Rechts- und Staatslehre ihre Resultate wissenschaftlich gewiss mache[2]). Er ist überwiegend mehr ein gewandter und wortreicher Redner, welcher seine Be-

1) Thl. 2. S. 110.

2) Stahl, Philosophie des Rechts, 2. Thl., 3. Aufl. S. 6.

hauptungen in ein glänzendes Gewand zu kleiden und selbst den Nebel, in welchen er die innern Widersprüche seines Systems hüllt, als das hellste Licht darzustellen weiss, als ein gewandter und scharfer Denker, welcher seine richtigen Ansichten durch Auffindung ihrer verborgenen wahren Gründe zu klarer Einsicht zu erheben verstände. Auch konnte er in der Schelling'schen Schule, in welcher er die wahre speculative Ansicht gewonnen zu haben glaubt, am wenigsten lernen, wie ethische Untersuchungen ohne trübe Verwirrungen anzulegen seien. Deshalb ist auch das Richtige bei ihm für die Rechtsphilosophie kein unmittelbarer Gewinn, da er entweder bei der blossen Behauptung stehen bleibt, oder für das Richtige nicht die richtigen Gründe oder, wenn auch diese, so doch sie nicht in genügender Klarheit und Präcison aufstellt. In der Wissenschaft aber kömmt es, wie schon bemerkt, nicht bloss darauf an, Wahrheit zu haben, sondern auch zu zeigen, dass sie Wahrheit ist.

Bei dem grossen Ansehn, welches seine Rechtsphilosophie gegenwärtig besitzt, müssen wir bei ihm etwas ausführlicher verweilen.

Zunächst wenden wir uns zu seiner theologischen Begründung des Rechts. Das Theologische derselben wird uns indessen nicht mehr lange aufhalten, da wir schon in einem früheren Abschnitte dieses Werks gezeigt haben, dass weder ein menschlicher noch ein göttlicher Wille das letzte Princip für das bindende Ansehn des Guten, also auch des Rechts, sein könne [1]).

[1]) Wenn Stahl glaubt, durch seine theologische Grundlage der Rechtsphilosophie gänzlich aus dem Meinungskreise seiner Gegner (des Rousseau-Kant-Fichte-Hegel'schen Naturrechts) herauszutreten, so ist er in einem grossen Irrthume befangen. Er will freilich nicht dass der menschliche Wille, auch nicht ein sogenannter realer Allgemeinwille das Princip des Rechts wie der Ethik überhaupt sei, und setzt anstatt dessen den göttlichen Willen; aber doch immer einen Willen, und bleibt insofern auf Seite seiner Gegner. Er gehört damit zu der leider sehr zahlreichen Classe der Ethiker, welche im letzten Grunde die Macht als das Princip der moralischen Verbindlichkeit setzen. Da nun bei Spinoza dieses Princip, dass die Macht das Gute ist, am bewusstesten und klarsten auftritt, wird man nicht Unrecht thun, wenn man Stahl hinsichtlich der ethischen Begründung der spinozistischen Richtung beizählt, obwohl es lächerlich wäre, zu behaupten, dass seine wirkliche ethische Ansicht eine spinozistische wäre. — Eine kritische Betrachtung der Systeme der philosophischen Ethik wird aber als erstes und oberstes Criterium der Hauptzweige derselben immer den Unterschied aufzustellen haben, ob sie den Willen oder aber ein Urtheil über den Willen zum Princip machen. Für den Repräsentanten der ersten Richtung aber muss für die neuere Philosophie Spinoza gelten. Ob aber ein System den menschlichen Willen, oder einen unpersönlichen Allgemeinwillen,

Wir wollen hier nur noch zeigen, dass bei der von Stahl gegebenen Deduction des Rechts, das Theologische nur eine überflüssige Zuthat ist.

Nachdem Stahl in dem allgemeinen Gebiete der Ethik, d. h. „der Gesetze für den menschlichen Willen", Religion und Moral unterschieden hat, geht er zur Ableitung des Rechts durch die blosse Behauptung über: dass der Mensch im göttlichen Weltplane nicht als Einzelner und zur Vereinzelung versehen sei, sondern das menschliche Geschlecht als Ganzes, als Einheit. Danach kommen in das sittliche Gebiet die beiden verschiedenen Beziehungen auf das Urbild des Menschen als Einzelnen und auf den Plan Gottes für das menschliche Geschlecht.

Auf jenem beruhen die Tugenden: Liebe, Demuth u. s. w., auf diesem der Bau der menschlichen Lebensverhältnisse und die ihnen innewohnenden sittlichen Gedanken: Bedürfniss der Güter und Eigenthum; Dualismus der Geschlechter und Ehe; Theilung des Berufs und Stände; nationale Gemeinschaft und Staat; gottesdienstliche Gemeinschaft und Kirche. „Ausser dem Ethos des Einzelnen giebt es also auch ein Ethos der Gemeinexistenz"; denn jene Weltordnung Gottes kommt erst dadurch zu ihrer Verwirklichung, dass durch Wille und That der Menschen die ethischen Anforderungen Gottes an die menschliche Gemeinexistenz erfüllt werden. Denn „die Lebensverhältnisse der menschlichen Gemeinschaft sind zwar schon durch die Natur, als wechselseitige Bedürftigkeit, Fortpflanzung, Abstammung u. s. w. gegeben, aber ihre reine Ordnung ist das menschliche Ethos."

Somit soll nun das subjective Ethos, das des Einzelnen oder „die Moral" den sittlichen Willen des Einzelnen nach seiner Beschaffenheit in ihm selbst und seinen Verhältnissen zu andern einzelnen Menschen, als auch nach seiner Beziehung zu jenen Instituten der menschlichen Gemeinexistenz, als eheliche Liebe und Treue, kindliche Pietät, bürgerlichen Gehorsam u. s. w.) umfassen. Das objective Ethos aber, oder das der menschlichen Gemeinschaft, stellt seine Anforderung nicht an den Willen des Einzelnen, sondern an die Gemeinschaft als solche: „dass sie die sittliche Gemeinexistenz durch ihre, also durch Gemeinthat, realisire." Der Idee nach müsste nun diese Gestalt der sittlichen Welt, wenn gleich gemeinsam einheitliche Anordnung, doch das Product der freien innerlichen Erfüllung aller Individuen sein,

oder den Willen des persönlichen Gottes zum Princip macht, das ist nur ein untergeordneter Unterschied innerhalb dieser einen Hauptrichtung.

also objectives und subjectives Ethos eins sein, und auch der Inhalt beider Gebiete müsste in Uebereinstimmung stehen. Allein im empirischen Zustande — in der „Lostrennung von Gott" durch den Sündenfall — ist die Erfüllung der subjectiven Sittlichkeit zufällig, und kann daher die Erhaltung des objectiven Bestandes der sittlichen Welt nicht aus ihr hervorgehen; sondern diese muss, um sich zu erhalten, eine Macht ausüben, die lediglich in ihr selbst ruht, unabhängig vom Willen der Einzelnen, ja gegen ihn, also äusserlich zwingend. Um dieser Aeusserlichkeit willen kann aber das Gesetz der sittlichen Gemeinschaft auch wieder nicht die wahren, vollen Anforderungen derselben in sich aufnehmen. Die objective Lebensgestaltung enthält deshalb die sittlichen Ideen nur in ihrer äussersten dürftigsten Grenze, nur von ihrer negativen Seite. In dieser Gestalt des empirischen Zustandes ist das Gesetz der sittlichen Gemeinschaft: das Recht. — Das Recht — Recht und Staat = bürgerliche Ordnung — ist aber nicht unmittelbar von Gott selbst gegeben, sondern es ist Sache des natürlichen oder politisch entstandenen Volks, also der menschlichen Gemeinschaft, diese Ordnung zu errichten; es ist also eine Anforderung nicht an die Einzelnen, sondern an das Volk in seiner Einheit, also an den Staat: jedoch nur in Beziehung auf die dauernde äussere Lebensgestaltung („einen verdienten Mann zu belohnen ist nur eine sittliche Anforderung an ein Volk"). Daher ist der hervorstechende Zug des Rechts die stete Verwirklichung, d. h. die unausbleibliche Erfüllung im Einzelnen, der unausgesetzte Bestand im Ganzen, es ist eine verwirklichte, stets befolgte (!) Norm. Daher denn auch die sittliche Macht des Rechts nicht gleich der Moral in den sittlichen Ideen unmittelbar ruht, sondern in dieser äusserlich bereits bestehenden Ordnung, die sich dem Widerstrebenden gegenüber, als Zwang äussert [1]).

Gehen wir zur Beurtheilung dieser Construction des Rechtsgebiets über, so ist ersichtlich, dass das Theologische in derselben rein überflüssig ist. Fragen wir nemlich, weshalb die „weltöconomischen Ideen" des göttlichen Weltplans, oder „die den Lebensverhältnissen innewohnende Bestimmung", das leitende („objective, reale") Princip bei der dem Volke aufgetragenen Errichtung der Rechtsordnung sind? so antwortet Stahl: weil es also der Wille Gottes ist, den er in den 10 Geboten niedergelegt hat [2]). Fragen wir weiter: aber warum ist es Pflicht, dem Willen Gottes zu gehorchen? so müsste Stahl consequent weiter antworten:

[1]) Stahl, Philosophie des Rechts, 2. Thl., S. 191 ff. [2]) S. 206.

weil er der Allmächtige ist. Auf die Frage aber, weshalb es Pflicht sei, einem allmächtigen Willen zu gehorchen, würde er keine andere Antwort geben können, als: weil es das Klügste ist.

Würde er nun, wie wir annehmen, mit uns diese Antwort verwerfen, so bliebe ihm nur noch übrig zu sagen: aber jene weltöconomischen Ideen sind eben sittliche Ideen, es äussert sich darin der weise, liebreiche, kurz heilige Wille Gottes! Nun wohl! dann aber beruht die Anforderung, sie zur Richtschnur zu nehmen, eben auf dem sittlichen Inhalte dieser Ideen, nicht aber darauf, dass sie aus einem allmächtigen Willen stammen, und dieser Inhalt derselben, weil er ein solcher und kein anderer ist, bildet den letzten Verpflichtungsgrund. Nun aber soll nach Stahl's eignen Worten, die den Lebensverhältnissen innewohnende Idee oder ihre Bestimmung „nur durch Beobachtung seiner selbst" (d. h. des Lebensverhältnisses), nicht durch Begriffe oder Gesetze ausser oder vor ihm gefunden werden [1]). Also ist es für die Rechtsphilosophie als solche überflüssig, das Vorhandensein und den Inhalt dieser Lebensverhältnisse und ihrer Ideen von Gott abzuleiten, weil durch diese Ableitung das Resultat der Beobachtung offenbar nicht verändert wird. Das erkennt Stahl unwillkürlich auch dadurch an, dass er zugesteht, die Rechts- und Staatslehre brauche nicht bis zur obersten Ursache und dem letzten Ziele alles Daseins vorzudringen; und noch stärker dadurch, dass er seiner eignen Rechtslehre eine von seiner Theologie unabhängige Objectivität vindicirt [2]). Aber, meint er, eine solche Rechts- und Staatslehre, die keine theologische Grundlage habe, sei keine Rechtsphilosophie. Denn Philosophie ist ihm Anschauung des Universums, d. h. Gottes und der Welt! Die Nothwendigkeit einer theologischen Begründung der Rechtslehre, wie der Ethik überhaupt, ruht also bei ihm in ihrem letzten Grunde auf seinem, dem Schellingianismus entstammenden Begriffe von Philosophie.

Ueber diesen Irrthum aber können wir auf unsere früheren Expositionen verweisen (erstes Buch, dritter Abschnitt, drittes Capitel).

Die wahre Sachlage zwischen der Rechtsphilosophie und Theologie ist vielmehr in dieser Hinsicht kurz folgende. Wenn die Rechtsphilosophie den sittlichen Bau der menschlichen Gesellschaft bestimmen will, so muss sie sich allerdings an die empirisch gegebenen, vom menschlichen Willen unabhängigen Naturverhält-

[1]) S. 204 Anmerkung. [2]) S. 3—6.

nisse, unter denen das menschliche Geschlecht auf Erden lebt, wenden, aber nicht um zu fragen: woher diese Verhältnisse am letzten Ende stammen; denn diese Frage würde ihr nichts helfen, da, mag sie beantwortet werden wie sie will, dadurch nichts an der vorhandenen Beschaffenheit dieser Verhältnisse geändert wird. Ausserdem hat sie ihren Blick auf die absolut lobenden oder tadelnden Urtheile über die Willensverhältnisse, oder auf die sittlichen Ideen, zu richten, auch wieder nicht um ihre Abstammung, d. h. die letzte Ursache ihres Vorhandenseins zu erforschen; denn abermals wird an diesen Urtheilen nichts geändert, mögen sie stammen, woher sie wollen, sondern um durch Erwägung dieser Ideen und der natürlichen Lebensverhältnisse zusammen, die sittliche Gestaltung dieser letzteren zu bestimmen. Findet sie nun bei diesem ihrem eigenthümlichen Geschäfte in den Naturverhältnissen eine derartige Einrichtung, dass ihre sittliche Gestaltung mit dem natürlichen (vom menschlichen Willen unabhängigen) Zwecke derselben zusammenstimmt, dass also entweder dieser durch die sittliche Gestaltung am sichersten erreicht wird, oder dass das Naturverhältniss seiner Beschaffenheit gemäss dem Erwachen und der Herrschaft der sittlichen Ideen Vorschub leistet (wie dies z. B. bei den natürlichen Familienverhältnissen in so hohem Grade der Fall ist), so liegt ihr darin eine über ihre eigenthümlichen Grenzen hinausführende Hinweisung darauf, dass eine solche Natureinrichtung eine das Sittliche wollende schöpferische Intelligenz zur Ursache ihres Daseins habe.

So ist die Anknüpfung der menschlichen Wissenschaft an den religiösen Glauben nicht das Erste, sondern das Letzte; nicht die Grundlage, sondern der über sie hinausweisende Schlussstein [1]).

Stahl glaubt indessen die wissenschaftliche Nothwendigkeit eines theologischen Standpuncts für die Rechtsphilosophie damit erhärten zu können, dass von ihm allein aus der Dualismus des sittlichen Gebiets (seine Scheidung in Moral und Recht) zu erklären sei; dass anders auch beide Gebiete in einer Mangelhaftigkeit erschienen, die nicht zu erklären (nemlich die Moral,

[1]) Der Streit dreht sich also nicht um die Frage, ob Gott das principium essendi, sondern ob er das principium cognoscendi, d. h. der Anfangspunct des menschlichen Erkennens sei. Die Leugnung des letzten ist aber nicht eine müssige Caprice, sondern sowohl für das Gedeihen eines exacten Denkens, als auch für die Befestigung des religiösen Glaubens von der äussersten Wichtigkeit. Denn diejenigen, welche Gott als den Anfangspunct ihrer menschlichen Erkenntniss setzen, überspringen damit eben die wissenschaftliche Erkenntniss des Weges, auf dem sie zu diesem Anfangspuncte kommen; ihre Rede kann also nur als eine willkürliche erscheinen.

das wahrhaft sittliche Handeln des Menschen, als völlig vereinzelt ohne Gesammtplan, das Recht als bloss menschliche Ordnung); und dass anders endlich nicht die Widersprüche zu begreifen seien, dass das Recht zu dem ermächtigt, was die Moral verbiete, und dass die Vernunft auch gegen das unvernünftige Recht den Gehorsam gebiete [1]).

Aus diesen Sätzen wird aber nur vollends deutlich, dass Stahl hinsichtlich der Ethik mit dem absoluten Idealismus auf ein und demselben Standpuncte steht. Er will das Ethische erklären, d. h. begreifen, wie das sittliche Geschehen möglich sei, seine Ursache und seinen Zusammenhang mit dem übrigen Geschehen in der Welt erkennen; lässt sein Urtheil über die Wahrheit einer solchen rein theoretischen Untersuchung aber nicht lediglich durch theoretische Gründe, sondern durch sein ästhetisches Urtheil mitbestimmt werden. Er verwirft eine solche Erklärung, welche das moralische Geschehen nicht als einen Gesammtplan, als System, als Organismus u. dgl. („was wir in der Natur und im Gedankenkreise hoch halten") zu fassen weiss, weil sie ihm nicht gefällt. Weil nun seine Absicht von vornherein auf eine solche Weltanschauung gerichtet ist, welche seinem ästhetischen Urtheile genüge, so vernachlässigt er das eigentliche Geschäft der Ethik, eben die einfachen ästhetischen Urtheile aufzufinden und darzustellen, und dadurch das tiefste Fundament zu einer solchen Weltanschauung zu legen. Er überspringt die eigentliche Philosophie. — Was aber die zuletzt hervorgehobenen Widersprüche betrifft, dass das Recht zu dem ermächtige, was die Moral verbiete u. s. w., so sind sie nur durch ein ungenügendes Denken gemachte Widersprüche, die auch ohne alle Theologie zu lösen stehen. — Ueberhaupt aber ist man auf falschem Wege, wenn man meint, durch Theologie das Unbegriffene erklären und begreifen zu können; denn das eigentliche Object derselben ist für das menschliche Denken eben unbegreiflich. Ein Räthsel aber durch ein anderes lösen zu wollen, ist Thorheit.

Doch wir schliessen die Behandlung dieser theologischen Controverse und gehen über zu der von Stahl aufgestellten Unterscheidung zwischen Moral und Recht. Wir würden dieselbe nur billigen können, wenn Stahl ein deutliches Bewusstsein dessen zeigte, was er eigentlich von der Moral unterscheidet und wenn diese Unterscheidung logisch richtiger angelegt wäre.

Die Ansicht Stahl's ist in ihrem letzten Grunde durch die

[1]) S. 211.

empirische Bemerkung bedingt, dass einiges Sittliche dem individuellen Ermessen überlassen ist, anderes dagegen vom Staate (der Obrigkeit) geboten und nöthigenfalls erzwungen wird. Weil nun, wenn man gewöhnlicher Weise vom Rechte redet, eben die Gebote der Obrigkeit, oder das in einem Staate geltende Recht verstanden wird, so glaubt er, eine vollständige Rechtsphilosophie zu bringen, wenn er die sittlichen Anforderungen aufstellt, welche an eine Staatsgesetzgebung gemacht werden.

Das ist aber doch nur ein Theil der ganzen Rechtsphilosophie, wenn auch der practisch überwiegend wichtigste. Denn es giebt auch, ganz abgesehn von aller Staatsgesetzgebung ein Recht, und zwar ein positives Recht, z. B. unter Freunden, Ehegatten, einzelnen Contrahenten u. s. w., welches weder seine Entstehung noch seine sittliche Gültigkeit von der durch ein Volk aufgerichteten bürgerlichen Ordnung hernimmt. Jedes Versprechen und Ueberlassen an einen Andern, stillschweigendes oder ausdrückliches, begründet ein positives Rechtsverhältniss unter den betreffenden Personen, mögen es nun zwei oder mag es ein ganzes Volk sein, und mag daraus eine dauernde Ordnung eines Staats mit dem Gewichte seines Zwangs oder ein schnell vorübergehendes rechtliches Band Einzelner entstehen, mag es ein Bund mächtiger Völker sein, der über Wohl und Weh vieler Millionen entscheidet, oder der Bund zweier zärtlichen Herzen. In allen solchen, grossen oder kleinen Verhältnissen ist das eine und selbe Verhältniss vorhanden, auf welchem das Recht beruht.

Eine Rechtsphilosophie aber, die das übersieht, wird nie zu voller Klarheit gelangen. In der positiven Rechtsordnung eines Staats ist natürlich dasjenige, was der Rechtsidee entstammt, mit demjenigen, was auf natürlichen Verhältnissen und auf andern sittlichen Ideen, namentlich der Vergeltung, beruht, so innig verwachsen, dass, wenn man von ihr den Begriff des Rechts bloss abstrahirt und sich nicht in eine präcise Analyse der verschiedenen Elemente derselben einlässt, immer ein durch fremdartige Elemente getrübter Rechtsbegriff herauskommen wird. Insbesondere aber wird man dadurch verleitet werden, — wie es ja auch Stahl mit dem gesammten Naturrechte so ergangen ist, — das Merkmal des Zwanges als ein dem Rechtsbegriffe ursprünglich inhärirendes zu betrachten. Die letzten sittlichen Gründe der Nothwendigkeit und Gültigkeit einer solchen Rechtsordnung wird man aber auf diese Weise nie mit wissenschaftlicher Präcision finden. — Wir leugnen nun nicht die Berechtigung und Nothwendigkeit, eine

solche Darstellung, welche der Staatsgesetzgebung eine sittliche Norm vorzuzeichnen strebt, von den übrigen ethischen Wissenschaften besonders abzugränzen, allein wir leugnen ihre Selbständigkeit. Sie kann nur auf der Grundlage einer allgemeinen practischen Philosophie gelingen, in welcher unter den andern sittlichen Ideen auch die Rechtsidee, und zwar ganz abgesehen vom Staate und aller bürgerlichen und nationalen Gemeinschaft, schon gefunden und erkannt ist.

Weil Stahl auf dem allgemeinen Gebiete der Ethik nicht genug orientirt ist, so ist auch seine logische Unterscheidung des Rechts und der Moral nicht gelungen. Er unterscheidet Moral und Recht zunächst nach den verschiedenen Subjecten der Anforderung. Moral ist das Ethos des Einzelnen, Recht das Ethos der Gemeinschaft. Allein diese Unterscheidung wird dann doch von ihm selbst (und mit Recht) wieder aufgegeben, wenn er behauptet, auch die Moral enthalte dieselben weltöconomischen Ideen, welche auch im Rechte seien, und realisire sie in ihrem ganzen Umfange und von ihrer positiven Seite [1]. Also ist die Moral sowohl Ethos des Einzelnen als der Gemeinschaft, und das Recht ist durch jenes Merkmal nicht von der Moral geschieden.

Realisirt die Moral die „weltöconomischen Ideen" von ihrer positiven Seite und in ihrem ganzen Umfange, so realisirt sie dieselben eben dadurch auch von ihrer negativen Seite und in ihrer dürftigsten Gestalt.

Und in der That wendet sich eine richtig angelegte Moral sowohl an den Einzelnen als an die Gemeinschaft als solche; auch von ihr verlangt sie, dass ihr Gemein-Wollen und -Handeln den sittlichen Ideen gemäss sei, mag nun diese Forderung im gegenwärtigen Zustande realisirbar sein oder nicht. Und auf der andern Seite wenden sich die Anforderungen des Rechts nicht bloss an die Gemeinschaft als solche, sondern auch an den Einzelnen. Das Gebot: du sollst nicht stehlen! fordert so gut von dem Einzelnen, dass er jeden Eingriff in fremdes Gut und Recht unterlasse, als von der Gemeinschaft, dass sie eine solche Ordnung herstelle, welche das Eigenthum sichern will. — Sodann unterscheidet Stahl Moral und Recht nach der Art der Anforderung; die Moral verlangt innere, das Recht nur äussere Erfüllung. Das ist der Kantische Unterschied von Moralität und Legalität.

[1]) S. 206.

Allein auch dieser Unterschied ergiebt keine Coordination von Recht und Moral, denn auch die Moral verlangt das legale Handeln. Die Legalität ist eine nothwendige Folge der Moralität. Die Moral bleibt darum immer das Ganze. Will man nun innerhalb dieses Ganzen das Gebiet des Rechts ausscheiden, so hat man sich nicht an solche ungenügende formelle Begriffe zu halten, sondern den eigenthümlichen Charakter der verschiedenen Verhältnisse zu beobachten, in welchen der menschliche Wille möglicher Weise stehen kann. Dann werden aus den Urtheilen über die verschiedenen, auf einander ihrem Begriffe nach nicht reducirbaren Willensverhältnisse auch die nicht auf einander reducirbaren sittlichen Ideen der innern Freiheit, der Vollkommenheit, des Wohlwollens, des Rechts und der Vergeltung, jede in ihrem eigenthümlichen Lichte hervorgehen; und also das Gebiet des Rechts sich von den übrigen eben durch das eigenthümliche Willensverhältniss unterscheiden, auf welches es sich bezieht. Erst dann, wenn diese specifisch verschiedenen Ideen gefunden sind, kann sich die Frage erheben, wie sich nach ihnen das Wollen und Handeln entweder der Einzelnen oder der Gesammtheit gestalten müsse. Und nachdem nun die Anforderungen der sittlichen Ideen, einzeln und zusammen genommen, welche sich an die Gemeinschaft, etwa eines Volkes, ergeben, erwogen sind, so kann erst gefragt werden, welche und wie viel davon ein Volk in seine Rechtsordnung sittlicher Weise aufnehmen müsse, damit dieselbe nicht allein der Rechtsidee, sondern auch den übrigen sittlichen Ideen möglichst entspreche. Hier erst treten die Fragen auf: was erzwungen werden kann und was von dem Erzwingbaren erzwungen werden soll? die Antwort auf die erste Frage scheidet natürlich das ganze Gebiet des Wollens, der innern Erfüllung, aus und lässt der Staatsgesetzgebung nur das Gebiet des äussern Handelns. Die zweite Frage aber lässt keine allgemein gültige bestimmte Antwort zu. Denn wenn es auch von einigem sittlichen Handeln allgemein nothwendig ist, dass es in die Zwangsgesetzgebung eines Staats aufgenommen werde, nemlich von den eigentlichen Rechtsverhältnissen, die sich auf Eigenthum, den friedlichen Verkehr und die Verfassung des Staats beziehen, so ist auch selbst bei diesen nicht allgemein festzusetzen, wie weit ins Einzelne derselben die Zwangsgesetzgebung sich erstrecken solle, und noch viel weniger ist im Allgemeinen zu sagen, wie viel von den Anforderungen der übrigen sittlichen Ideen an das äussere Handeln nothwendig aufzunehmen sei, da hier die gegebenen Verhältnisse eines Volks, wie sie aus seiner Lage, Ge-

schichte, Religion u. s. w. sich ergeben, von der grössesten Bedeutung sind.

Man kann daher wohl mit Stahl im Abstracten und Allgemeinen sagen: von der bürgerlichen Ordnung sei das bloss individuelle Handeln, welches sich bloss auf den Handelnden selbst oder einen andern Einzelnen bezieht und dabei seine Wirkung beschliesst, ausgeschlossen. Allein wenn man einmal den Einzelnen in der Gemeinschaft eines Volks lebend denkt, so kann man auch von solchen Handlungen, die sich an sich nicht auf die Gemeinschaft beziehen, nicht allgemein sagen, dass ihre Wirkungen sich nicht auf dieselbe erstreckten. Stahl schliesst z. B. von seinem Rechtsgebiete die Mässigkeit und Sparsamkeit aus. Allein denkt man sich, dass alle Einzelnen oder die Mehrzahl in einem Volke der Verschwendung und der Schwelgerei ergeben wären, so würden die Wirkungen solcher Laster schwerlich sich nur auf die Einzelnen beziehen, sondern auf die ganze sittliche Lebensgestaltung des Volks Einfluss haben. Aus demselben Grunde hätte Stahl auch die Ehe vom Rechtsgebiete ausschliessen können. Er bekennt selbst, dass die Ehe nicht hinein gehören würde, wenn man sie bloss als Band unter den beiden Gatten dächte, ausser ihrem Zusammenhange mit den übrigen Ehen und den andern menschlichen Verhältnissen. Daraus folgt aber, dass von vornherein keine besondern Classen von Handlungen von diesem Rechtsgebiete auszuschliessen sind. Erstrecken sich also in der Gemeinschaft eines Volks alle Handlungen der Einzelnen, auch wenn sie sich zunächst nur auf diese beziehen, doch wirklicher oder möglicher Weise ihren Wirkungen nach auf die Gesammtheit, wenn auch durch manche Mittelglieder, so fällt auch jener Unterschied zwischen Recht und Moral in sich zusammen.

In Beziehung auf den Umfang der Staatsgesetzgebung stellt sich Stahl in einen scharfen Gegensatz gegen das frühere Naturrecht. Dieses hatte in seinem Rechtsbegriff nur diejenigen Verhältnisse aufgenommen, welche sich auf die Sicherung der Selbsterhaltung oder die Freiheit beziehen, und da es den Zwang als eine natürliche Folge des Rechts ansah, so gelangte es consequenter Weise zu dem Resultate, dass es vernünftig sei, nur jene specifisch rechtlichen Verhältnisse in die Gesetzgebung des Staats aufzunehmen, alle andern aber (Ehe, Güterverwaltung, Kirche u. s. w.) frei zu lassen. Daher entstand von ihm aus in Bezug auf die vorhandene Staatsgesetzgebung der Trieb, deren Umfang immer mehr zu beschränken. Stahl dagegen will alle

Verhältnisse, welche den Charakter einer Wirksamkeit auf das Ganze haben, in das Recht und dessen Zwang aufgenommen wissen, jedoch nur so weit, dass „der Begriff derselben erhalten bleibe, nicht das Entgegensetzte eintrete.“ In der Verwerfung jener vom Naturrechte gezogenen festen Grenze für den Inhalt einer Staatsgesetzgebung werden wir uns jedenfalls mit Stahl vereinigen. Aber er lässt sich durch den Gegensatz unvorsichtiger Weise zu Sätzen treiben, aus denen eine Aufnahme aller äusseren Handlungen in die Rechtsordnung eines Volkes sich ergeben würde. Er meint z. B., dass vollständige Ueberlassung des sittlichen Inhalts an die individuelle Freiheit als Mangel der Beurkundung des sittlichen Gemeinwillens an sich schon unsittlich sei, und den Erfolg habe, dass der Ernst der sittlichen Gebote zuletzt aus der Sitte selbst schwinde [1]). Wäre das ohne Einschränkung wahr, könnte sich der sittliche Gemeinwille auf keine andere Weise beurkunden als durch die positive Gesetzgebung, dann müsste nothwendig der gesammte Inhalt der Moral, so weit er sich auf das äussere Handeln bezieht, in das Recht und dessen Zwang aufgenommen werden. Dasselbe folgt auch aus einer andern Aeusserung, wo er es als eine Verletzung seiner rechtlichen Freiheit darstellt, wenn ihm durch öffentliche Zulassung eines unsittlichen Handelns der Anblick und Eindruck eines sittlich geordneten Gemeinlebens entzogen werde, wenn er ertragen müsse, was sein sittliches und religiöses Gefühl verletze [2]). Nun verletzt denn nicht Lüge, Falschheit, individuelle Religionslosigkeit, Unmässigkeit, Undankbarkeit u. s. w. ebensowohl sein sittliches Gefühl? Hiernach bleibt nichts anderes übrig, als dass von Staatswegen alle böse Handlungen verboten und alle guten geboten werden. Dergleichen Uebertreibungen richten sich von selbst.

Während sich Stahl hinsichtlich des Umfangs des Rechtsgebiets weit vom Naturrechte trennt, trifft er mit diesem darin überein, dass auch er den Zwang als eine natürliche Folge des Rechts betrachtet. Freilich leitet er den Rechtszwang nicht aus dem sonst fehlenden Nutzen des Rechts oder aus dem Bedürfniss der Freiheit ab, sondern aus dem Zwecke, die objective Norm des Gemeinlebens aufrecht zu erhalten; aber der hervorstechende Zug des Rechts ist auch ihm die stete Verwirklichung, die sich dem Widerstrebenden gegenüber als Zwang äussert [3]). Damit würde Stahl derselben Folge verfallen, welche

[1]) S. 207. [2]) S. 326. [3]) S. 196.

das alte Naturrecht auch nur durch Inconsequenz vermeiden konnte, nemlich der: dass auch die Rechtspflichten des Regenten erzwingbar sind. Diese Consequenz will er zwar nicht, weil sie die Empörung gegen einen die Landesgesetze übertretenden Regenten rechtfertigen würde; aber er entschlüpft ihr doch nur durch eine leicht zu verschliessende Hinterthür. An dem Orte, wo er hievon redet, meint er, der primäre Charakter der Rechtspflicht sei nicht der der Erzwingbarkeit und es könne deshalb Ausnahmen von dieser geben [1]). Allein das ist gleichgültig, ob die Erzwingbarkeit der primäre Charakter derselben ist, oder nicht, es kömmt darauf an, ob es ein nothwendiger Charakter derselben ist, und diese Nothwendigkeit hat Stahl selbst dadurch so stark wie möglich behauptet, dass er das Recht sogar eine stets verwirklichte, stets befolgte Norm, und eine sich mechanisch (also durch Zwang) erhaltende Einrichtung nennt. Ist also die Erzwingbarkeit ein nothwendiger Charakter des Rechts, so kann es keine Ausnahmen von ihr geben. Als solche Ausnahmen statuirt Stahl indessen 1) die Pflichten des Völkerrechts und 2) die Pflichten des Fürsten auf die Gesetze des Staats, namentlich die Landesverfassung und zwar aus den beiden Gründen, „weil es entweder an der den Widerspenstigen bewältigenden realen Macht, oder an der höheren die Rechtsordnung repräsentirenden Autorität gebricht“. Der erste dieser Gründe trifft offenbar die Frage gar nicht; denn es handelt sich nicht um die physische Möglichkeit des Zwangs, die nicht allein in jenen beiden Fällen, sondern auch in vielen andern oftmals nicht vorhanden ist, sondern um die rechtliche Möglichkeit desselben. Der zweite Grund aber wird von Stahl selbst ignorirt. Denn wenn nach ihm die Verletzung der völkerrechtlichen Pflichten „den rechtmässigen Krieg“ begründet, also den Zwang oder wenigstens den Versuch des Zwangs rechtfertigt, obgleich keine höhere das Recht repräsentirende Autorität zwischen den Völkern vorhanden ist, warum denn soll nun die Verletzung der Landesverfassung durch den Fürsten das Volk nur zur Protestation und zum passiven Widerstande, nicht aber auch zur Insurrection, d. h. zum rechtmässigen Kriege gegen den Fürsten berechtigen? Das könnte Stahl nur verneinen, wenn das Volk kein Recht auf seine Landesverfassung hätte, sondern sie nur als ein Geschenk des Fürsten ansehn müsste. Aber das Recht des Volks auf seine Landesverfassung gesteht ihm Stahl schon dadurch zu, dass er ihm die Berechti-

[1]) S. 276 ff.

gung zum passiven Widerstande giebt, welcher doch nur eine mildere Art des Zwanges ist. Wäre die Landesverfassung nur ein Geschenk, eine Liebeserweisung des Fürsten, so würde das Volk ebenso wenig zum passiven Widerstande berechtigt sein, als ein Dienstbote zur Einstellung seiner Dienstarbeit durch die Entziehung einer Gunstbezeugung seines Herrn berechtigt wird. Freilich könnte sich Stahl noch damit herausreden wollen, dass er die rechtliche Erzwingbarkeit nicht mit dem Naturrechte auf die Freiheit, d. h. auf das subjective Recht eines Jeden stütze, sondern auf den Charakter des Rechts als einer äusseren Lebensnorm, die unverbrüchlich aufrecht zu halten sei. Nun aber sei nicht den Unterthanen aufgetragen das objective Recht durch Zwang zu schützen, sondern nur der Obrigkeit, dem Fürsten. Wenn dieser also die Staatsgesetze verletze, so habe das Volk keinen Auftrag, also auch kein Recht, ihn zu zwingen. Allein diese Ausrede hat er selbst sich dadurch abgeschnitten, dass er die Sphäre des Seins und Handelns, welche das objective Recht den Personen anweist und sittlich schützt, zu ihrer eignen sittlichen Macht gegen Andere werden lässt[1]). Die Staatsgesetze als die Sphäre des Seins und Handelns eines Volks werden also seine sittliche Macht gegen Andere, d. h. sein Recht. Es würde nun aber keine sittliche Macht gegen den Fürsten haben, wenn ihm nicht eben die Befugniss rechtmässig zukäme, die Uebertretung der Rechtspflichten desselben nicht zu dulden, also ihn nöthigenfalls zu zwingen. Sind nach Stahl die Anderen nicht bloss Gott oder ihrem Gewissen oder der Rechtsordnung, sondern dem Berechtigten gebunden, so muss nothwendig diese Gebundenheit im Falle sie ihrer Rechtspflicht nicht nachkommen, dem Berechtigten das Recht zum Zwange geben, mag dieser nun in der Wirklichkeit ausführbar sein oder nicht.

Folgerichtig müsste also auch Stahl mit der Erklärung der Menschenrechte, 1793, Art. 35 lehren: dass, wenn die Regierung Rechte des Volkes verletzt, die Insurrection des Volks das heiligste seiner Rechte sei, wenn auch nicht gerade die höchste seiner Pflichten. — Das ist die nothwendige Folge, wenn der Zwang als ein im Wesen des Rechts liegendes Merkmal angesehen wird.

Es zeigt sich an diesem Puncte mit vorzüglicher Deutlichkeit, dass Stahl zwar eine bessere Lehre aufstellen will, als das alte Naturrecht, dass er aber dennoch, wenn auch nicht alle, so

[1]) S. 279.

doch manche Grundfehler desselben in seine angeblich „neue Lehre“ mit hinübergenommen hat.

Uebrigens ist es ebenso unhaltbar, den Zwang als einen nothwendigen Charakter des Rechts, der an sich in seinem Begriffe schon liege, aus dem Bedürfniss der ununterbrochenen Ordnung des Gemeinlebens abzuleiten, wie aus dem Bedürfniss der individuellen Freiheit. Jene ununterbrochene Ordnung des Gemeinlebens ist Bedürfniss entweder aus Rücksichten der Nützlichkeit oder der Moral. Im ersten Falle aber ist offenbar, dass Nützlichkeitsrücksichten gar kein Recht geben, eine Person durch Zwang zu verletzen. Im zweiten Falle aber würde sich die Folgerung zu weit erstrecken, nemlich auf alle möglichen sittlichen Handlungen. Denn dass ein Volk ununterbrochen mässig, fleissig, sparsam, mildthätig n. s. w. ist, ist ebensowohl sittliches Bedürfniss, als dass Sicherheit des Eigenthums, Monogamie u. s. w. bestehe.

Wir leugnen natürlich nicht, dass die positive Errichtung eines Rechts zum Zwange sich aus moralischen und physischen Bedürfnissen rechtfertigen lasse, sondern nur, dass der Zwang eine natürliche und nothwendige Folge des objectiven oder subjectiven Rechts als solchen sei. Das Recht zum Zwange muss als ein besonderes Recht ebenso positiv errichtet werden, wie jedes andere Recht. Nur wo diese Einsicht vorhanden ist, braucht man sich nicht auf seine eigne Inconsequenz zu verlassen, um unliebsamen Folgerungen zu entgehen.

Stahl hebt allerdings im Gegensatze gegen das „Naturrecht“ hervor, dass alles Recht nur positiv sei. Positives Recht und Recht sind ihm identische Begriffe; das Natur- oder Vernunft-Recht hat bei ihm nur den Sinn von moralischen Anforderungen an das Recht, nicht den eines wirklich geltenden Rechts, das neben oder über dem positiven Rechte stände. Allein er denkt doch den Zwang als von selbst mit dem positiven Rechte verbunden, ohne dass neben der positiven Festsetzung des übrigen Inhalts der Rechtsordnung auch die positive Festsetzung des Rechts zum Zwange nöthig sei.

Ausserdem aber ist er in grosser Verlegenheit, das bindende Ansehn des positiven Rechts darzuthun. Die göttlichen Gedanken und Gebote, sagt er, sind zwar ein höheres Gesetz, dem das von den Menschen errichtete Gesetz entsprechen soll, allein sie sind nicht selbst ein Recht, sondern werden es erst durch menschliche Festsetzung. Diese menschliche Ordnung hat aber eine bindende Kraft und Heiligkeit nur darum, weil sie jene göttliche aufrecht zu halten dient. Die Gebote Gottes haben kein rechtliches (äusserlich bindendes) Ansehn im menschlichen Ge-

meinleben, so lange und so weit nicht die menschliche Gemeinschaft sie zu Geboten ihrer Ordnung gemacht hat. „Der letzte Grund seines (des Rechts) bindenden Ansehns ist Gottes Weltordnung, aber der Sitz desselben ist doch die menschlich festgesetzte Ordnung“ [1]). In diesen letzten Worten spricht sich die Verlegenheit deutlich aus; denn was anders können sie heissen, als: der Grund des bindenden Ansehns liegt in der menschlichen Festsetzung, aber auch nicht, sondern in Gottes Weltordnung?

Der Grund dieser Verlegenheit liegt einerseits darin, dass Stahl mit dem „Naturrechte“ für das Recht noch eine andere Geltung, als eine moralische in Anspruch nehmen will. Die göttliche Weltordnung und deren Gebote haben ihm nur eine moralische Verbindlichkeit, das Recht aber ein „äusserlich bindendes“ Ansehn. Dies letzte aber kann nichts anders sein als das Ansehn durch den Zwang, welchen es mit sich führt, jene Fichtesche Sanction durch physische Gewalt. Nun aber hat doch die physische Gewalt nur für den Eudämonismus des natürlichen Menschen die Kraft, etwas heilig zu machen. In Wahrheit aber kann etwas nur durch seine absolute, sittliche Würde heilig sein. Auch das positive Recht kann daher nur eine moralische Geltung beanspruchen. Nicht weil es Zwang mit sich führt, sondern weil es absolut verwerflich ist, es zu übertreten, muss es heilig gehalten werden. Wo das nicht mit ausschliessender Deutlichkeit gelehrt wird, ist noch keine gründliche Bekehrung von dem alten eudämonistischen Naturrechte eingetreten. Diese Sanction durch den Zwang, das äusserlich bindende Ansehn des Rechts kann aber nun für Stahl nach seinem ganzen sittlichen Standpuncte allein nicht genügen, darum sucht er auch nach einem moralisch bindenden Ansehn des Rechts, und findet diesen in seinem Zwecke, die göttlichen Gebote aufrecht zu erhalten. Aber diese moralische Würde des Rechts, die nicht in ihm selbst, sondern in seinem Zwecke liegt, genügt ihm auch nicht; denn er fühlt wohl, dass das Recht auch abgesehn davon eine eigenthümliche Würde besitze. Weil er aber diese nicht finden kann, da ihm die wahre Rechtsidee fehlt — und das ist der andere Grund seiner Verlegenheit —, so greift er wieder nach dem „äusserlich“ bindenden Ansehn. Hätte er die wahre Rechtsidee gehabt, so hätte er auch von seinem theologischen Standpuncte aus leicht das Richtige finden können. Er hätte dann ohne vielen Aufwand von Worten sagen können: Der Gott der

[1]) S. 218 ff.

Ordnung und des Friedens (1. Cor. 14, 33) gebietet: Es soll unter Euch kein Streit sein. Also Respect fordert jede Regel, über deren Festsetzung Ihr übereingekommen seid, nicht allein diejenigen, welche ausdrücklich darauf abzielen, den Streit zu vermeiden (dem drohenden vorzubeugen, oder den ausgebrochenen zu schlichten), sondern auch jede andere Regel, wenn Ihr sie gemeinsam festgesetzt habt. Denn der Uebertreter derselben würde Streit beginnen, indem er nicht hielte, worauf zu rechnen er den andern zugestanden hätte.

Daraus folgt dann von selbst, dass eine nicht gemeinsam festgesetzte Regel eben keine ist, und nicht den Respect der festgesetzten beanspruchen kann. Die eigenthümliche Würde des Rechts also liegt eben darin, dass es, ganz abgesehn von dem Inhalte desselben, als eine gemeinsam festgesetzte Regel des Handelns Respect verlangt, weil man sich sonst dem Tadel, Streit begonnen zu haben, aussetzt. — Weil nun Stahl diese eigenthümliche sittliche Würde des Rechts nicht deutlich sieht, so sucht er den letzten Grund seines moralischen Ansehns in seinem Zwecke, die Weltordnung Gottes aufrecht zu erhalten. Läge sie aber wirklich allein in diesem Zwecke, so müsste der Respect vor dem Rechte gleich Null werden, wenn es jenem Zwecke etwa widerspräche. Um das zu vermeiden, muss sich Stahl zu der sehr gewagten Behauptung bequemen, dass auch das schlechteste Recht irgendwie die Weltordnung Gottes aufrecht erhalte; — etwa auch das jus quaesitum der Sclavenhändler, auf das sie sich nach Stahl vergeblich berufen, oder das jus primae noctis der Feudalzeiten? — Allerdings wird auch uns die sittliche Würde des Rechts steigen oder fallen können, je nachdem es mit den sittlichen Ideen im Einklange steht oder nicht, aber sie kann uns niemals gleich Null werden, weil jedes Recht als positive Regel zur Vermeidung des Streits, es habe sonst einen Inhalt, welchen es wolle, einen ihm eigenthümlichen sittlichen Respect fordert. Kennt man diese eigenthümliche Würde des bestehenden Rechtes nicht, sondern leitet sein Ansehn allein aus andern sittlichen Zwecken ab, so wird man denen, welche dem positiven Rechte keine Heiligkeit zuschreiben, sobald es dem Naturrechte, d. h. den sittlichen idealen Anforderungen an das Recht nicht entspricht, nichts Triftiges entgegenzusetzen haben.

Hätte nun Stahl diesen richtigen und von ihm mit grossem Nachdrucke hervorgehobenen Gedanken, dass erst die wirkliche, von den Menschen errichtete Ordnung geltendes Recht sei, mit ebenso grosser Gründlichkeit analysirt, so wäre er auch auf

diesem Wege zu einem andern ursprünglichen Rechtsbegriffe gekommen, als den, dass es die zwingende Ordnung der Obrigkeit eines Volkes sei [1]). Mit diesem seinem Begriffe vom Rechte aber verwickelt er sich nur in einen von ihm selbst ziemlich offen blossgelegten Widerspruch. Diese Ordnung, sagt er, sei dem Volke aufgetragen, nicht als Masse der Einzelnen, sondern in seiner Einheit, d. i. in seinem Verbande als Staat, in seinem Gehorsam unter einer Obrigkeit; ja die Obrigkeit sei selbst der höchste Theil jener Ordnung [2]).

Ist also hiernach die Obrigkeit ein Theil der vom Volke zu errichtenden Ordnung und soll das Volk nur in seinem Gehorsam unter einer Obrigkeit diese Ordnung errichten können, so setzt die erst zu errichtende Ordnung sich selbst schon als existirend voraus. An dergleichen Widersprüche, dass etwas sein eignes Dasein voraussetzt, um zu werden, dass es sich selbst erzeugt, eine causa sui ist u. dgl., ist man allerdings heut zu Tage durch die Herrschaft des spinozistischen Idealismus so sehr gewöhnt, dass sie kaum noch auffallen; aber sie bleiben dennoch Widersprüche, die sich selbst aufheben; die also weggeschafft werden müssen, wenn man anders Wissenschaft haben will. Wenn man freilich über den ethischen Standpunct überhaupt und die Rechtsidee insbesondere nicht hinlänglich orientirt ist, so kann es scheinen, als ob man diesen Satz, dass das Volk, als Staat, das Recht zu errichten habe, auf jeden Fall behaupten müsse, um nicht zu verwerflichen Consequenzen geführt zu werden. Denn giebt man ihn auf, so scheint es, dass man entweder annehmen muss: einige Menschen oder Einer im Volke sei ursprünglich Obrigkeit, d. h. habe den unmittelbaren Auftrag und Macht von Gott, das Recht zu errichten. Das würde aber zu der Lehre von einer unmittelbaren göttlichen Einsetzung der Obrigkeit führen. Eine solche Lehre aber lässt sich nicht halten, wenn kein anderes Zeichen jener unmittelbaren Einsetzung vorhanden ist, als die ursprüngliche, von andern Menschen unabhängige Macht einer Person, und wenn man nicht die Macht als den Titel des Rechts ansehn will. Oder aber es scheint, dass man auf der andern Seite zu der gleichfalls verwerflichen Lehre von der Volkssouverainetät geführt wird. Denn denkt man sich bei Errichtung des Rechts nicht schon die Obrigkeit vorhanden, sondern lässt auch diesen höchsten Theil der Ordnung vom Volke, in seiner Masse als Einzelner oder auch in seinen natürlichen Gliederungen als

[1]) S. 199. [2]) S. 194.

Familien und Stämme u. dgl. aufrichten, so scheint das Ansehn der Obrigkeit auf dem W i l l e n des Volkes zu beruhen, dieses also der Herr seiner eignen Obrigkeit zu sein. Allein dieser Schein verschwindet sofort, wenn man deutlich erkennt, dass überhaupt kein Wille, sondern ein unvermeidliches, absolut lobendes oder tadelndes Urtheil über den Willen der Grund des bindenden Ansehns des Rechts ist. Dann kann man auf dem Puncte, wo es sich um die erst zu errichtende Rechtsverfassung eines Volks handelt, ohne Scheu der Wahrheit gemäss lehren, dass das R e c h t zu herrschen — nicht die Macht herrschen zu können — niemand ohne die Anerkennung, also den Willen des Volkes habe, ohne doch den Volkswillen über die Obrigkeit zu stellen. Denn hat das Volk einmal in die Herrschaft der Obrigkeit eingewilligt, mag das durch f ö r m l i c h e Anerkennung geschehen sein oder nicht, so ist es um der Rechtsidee willen an diese seine Anerkennung gebunden; es kann dieselbe nicht einseitig wieder zurücknehmen, ohne Unrecht zu thun. Die H e i l i g k e i t der errichteten Obrigkeit hängt also nicht von dem Willen des Volks ab. Und ebensowenig steht es in der sittlichen Willkür des Volks, ob es eine Obrigkeit errichten will oder nicht, sondern um derselben Rechtsidee willen ist es moralisch verpflichtet, sich unter eine Obrigkeit zu verfassen.

Ein anderer Umstand, der zu jener von S t a h l aufgestellten Lehre führt, dass das Volk nicht als Masse der Einzelnen, sondern in seiner Einheit, als Staat, den Auftrag habe, das Recht zu errichten, ist die Absicht, die abstracte unhistorische Vorstellung zu vermeiden, wonach man eine beliebige Menge gänzlich unverbundener Menschen zusammentreten lässt, um a b s i c h t l i c h ein Recht unter sich zu errichten. Das ist allerdings eine widergeschichtliche Vorstellung. Denn geschichtlich ist vor dem absichtlich errichteten Rechte schon u n a b s i c h t l i c h e n t s t a n d e n e s Recht vorhanden. Man wird also mit Recht sagen, dass die absichtliche Errichtung einer Rechtsordnung in einem Volke nicht der durch gar kein vorhandenes Recht verbundenen Masse der Einzelnen, sondern dem durch das unabsichtlich entstandene Recht schon irgendwie rechtlich verfassten Volke zukomme. Aber in der Rechtsphilosophie, die keine Historie ist, handelt es sich eben um die Erkenntniss, wie und wodurch ursprünglich das Recht als e i n e b i n d e n d e N o r m entsteht, gleichviel ob die Absicht, ein Recht zu errichten, vorhanden ist oder nicht. Sie muss in das Dunkel eindringen, welches die s. g. historische Rechtsschule mit ihrer Behauptung, dass das Recht aus dem Volksbe-

wusstsein entstehe, unberührt lässt; und muss fragen, wie es eben mit jener unabsichtlichen Entstehung des Rechts sich verhalte, und woher ihm seine Geltung komme, wenn sie nemlich anders den sittlichen Anfangspunct des Rechts erkennen will. Stahl aber bleibt vor diesem dunkeln Puncte stehen, wenn er der zu errichtenden Rechtsordnung eines Volkes einen Theil eben dieser Ordnung als schon vorhanden voraussetzt.

Nachdem wir — freilich nur an einigen hervorragenden Puncten — zu zeigen versucht haben, wie wenig genügend die ersten Fragen einer Rechtsphilosophie: nach dem Begriffe des Rechts und seinem Verhältnisse zu dem übrigen Inhalte der Moral von Stahl beantwortet sind, gehen wir weiter zum Inhalte des Rechts, oder zu der Frage: was als Recht gelten soll. Wir kommen damit zu dem Hauptinteresse und dem Hauptvorzuge, aber zugleich auch zu dem Hauptfehler dieser Rechtsphilosophie.

Ihr vorzüglichstes Interesse besteht darin, einen andern Inhalt der staatlichen Ordnung wissenschaftlich zu begründen, als den, welchen das frühere Naturrecht aufgestellt hatte.

Das objective und reale Princip, um den sittlich nothwendigen Inhalt der Rechtsordnung zu finden, ist bei Stahl die den Lebensverhältnissen innewohnende Bestimmung. Jedes dieser Verhältnisse, wie Eigenthum, Familie (Ehe, väterliche Gewalt, Hausherrschaft), Gemeinde, Stand und Corporation, Staat und Staatengemeinschaft, zuletzt die Kirche, sollen jedes nach seiner eigenthümlichen sittlichen Idee, nicht aber nach einem ihm fremden Maasstabe, z. B. nach dem Begriffe des Willens oder der Freiheit, rechtlich verfasst und gestaltet werden. Diese Bestimmung der Lebensverhältnisse aber ist eine gegebene, specifische, die nur durch Beobachtung eines jeden derselben erkannt werden kann [1]). Zu diesem obersten Principe aber kömmt noch ein anderes secundäres Princip hinzu: das Recht im subjectiven Sinne, d. i. das Recht des Menschen, welches zwar auf dem ersten, absoluten Principe beruht, aber doch ein eignes, den Inhalt der Rechtsnormen vielfach bestimmendes Princip ist [2]).

Obwohl, wie wir sehen werden, in diesen Principien vielfache Unklarheit und auch Irrthum enthalten ist, so ist es doch ein grosser und wahrer Vorzug der Rechtsphilosophie Stahl's vor dem Naturrechte, dass sie die rechtliche Gestaltung des Gemeinlebens nicht von Einem Principe allein will abhängig sein

1) S. 204. 2) S. 281.

lassen, sondern dabei die Weisungen befolgen will, welche die eigenthümliche Natur eines jeden Lebensverhältnisses in ihrer Beziehung auf die sittlichen Ideen an die Hand giebt. Und wenn auch genauere Kenner der philosophischen Literatur unsers Jahrhunderts wissen, dass Stahl nicht der Erste ist, welcher in diesem Puncte dem Naturrechte entgegengetreten ist, so kann ihm doch der Ruhm nicht streitig gemacht werden, hier selbständig das Richtige, wenn gleich nur wie durch einen Nebel, gesehen zu haben.

Den theologischen, aus dem Schellingianismus stammenden Grund, weshalb Stahl die jedem Lebensverhältniss innewohnende sittliche Idee als Princip aufstellt, wollen wir hier nicht weiter untersuchen. Er meint, diese sittlichen Institutionen des Eigenthums, der Ehe, des Staats seien Abbilder ewiger Verhältnisse in Gott, welche er in der ersten Auflage seines Systems nachzuweisen vermeinte. Da er aber in den folgenden selbst bekennt, das Urbild dieses Abbildes nicht zu erkennen, so hat er sich damit im Grunde schon von dieser theologischen Deduction losgesagt. Dafür aber ist er in den andern Fehler gefallen, die Bestimmung, also die sittliche — göttliche, weltöconomische — Idee, eines jeden Lebensverhältnisses aus der blossen Beobachtung desselben, also aus der Empirie schöpfen zu wollen. Allein die blosse Beobachtung ergiebt doch nur das Natürliche dieses Verhältnisses und die gegebene — gute oder schlechte — Weise, wie es von Menschen gestaltet ist, nicht aber die sittliche Idee desselben, oder das Ziel, wohin die sittliche Gestaltung desselben streben soll. Auch findet Stahl die von ihm als sittlich aufgestellten Ideen der einzelnen Lebensverhältnisse keineswegs aus reiner Beobachtung. Er behauptet z. B., das Wesen der menschlichen Ehe sei die Erhebung des geistig (?) zeugenden und materiell empfangenden Princips und ihres Bandes in den Charakter des Persönlichen. Der Person aber schreibt er als ihr Wesen Unwandelbarkeit des Willens zu, und folgert daraus, dass die Ehe nicht bloss momentane, sondern unwandelbare vollständige Lebenseinigung, daher nothwendig Monogamie sei. Aber diese Idee der Ehe, der unwandelbaren vollständigen Lebenseinigung zwischen Einem Manne und Einem Weibe ist offenbar gar nicht aus der blossen Beobachtung der Natur des Geschlechtsverhältnisses und auch nicht aus dem empirischen Begriffe der Person geschöpft, denn die Beobachtung findet in den Personen gar keinen unwandelbaren Willen. Die Unwandelbarkeit ist — unter sehr nöthigen Einschränkungen —

nur eine sittliche Forderung an den Willen. Stahl findet also die Idee der Ehe aus dem Begriffe der idealen Person in ihrem Verhältnisse zu dem natürlich gegebenen Geschlechtsunterschiede.

Eben dieser Begriff der idealen Person, die Idee der Persönlichkeit, ist bei ihm nun durchweg das leitende Princip, aus welchem er die „Bestimmung der Lebensverhältnisse" findet. Als Vorbild für den Menschen und dessen Verhältnisse stellt er die göttliche Persönlichkeit auf, nach dem Begriffe, welchen die christliche Offenbarung davon giebt, obwohl mit einigen Zuthaten aus der modernen Philosophie vermischt. Und weil ihm nun die allwissende, allmächtige, unveränderliche, gerechte, heilige u. s. w. Persönlichkeit Gottes die eigentlich reale Person ist, von welcher die menschlichen Personen durch eine substantielle Mittheilung herstammen, so scheint ihm im Wesen der Persönlichkeit an sich jene Idealität zu liegen, welche wir in der Person Gottes anerkennen. Daher wird ihm Persönlichkeit überhaupt zum höchsten Titel des Lobes: „die Aufgabe des Menschen ist wahrhaft und vollendet Person zu sein". Daher müssen denn auch die rechtlichen Institutionen, wie er sagt, dem allgemeinen Zuge nach dem Persönlichen unterliegen [1]); d. h. der Idee der Persönlichkeit gemäss gestaltet werden; sie sollen einen organischen Charakter tragen, sollen gesteigert werden zum Charakter des Persönlichen, theils die Persönlichkeit des Menschen zur vollen Offenbarung bringen, theils die menschliche Gemeinschaft zur Weihe der Person erheben u. s. w.

Dieser Götzendienst, welcher jetzt in weiten Kreisen mit der Persönlichkeit getrieben wird, stammt aus dem allerdings nothwendigen Kampfe gegen den Pantheismus. Dem religiösen Glauben liegt allerdings alles daran, sowohl Gott als den Menschen als Person vorzustellen. Aber man übertreibt die Sache. Es ist ein wissenschaftlicher Fehler, ohne weiteres in das Wesen der Person alle möglichen Vollkommenheiten hineinzulegen. Persönlichkeit ist an sich nur ein dürrer theoretischer Begriff. Persönlichkeit ist Selbstbewusstsein. Dem Selbstbewusstsein kann aber nicht an und für sich eine sittliche Würde beigelegt werden, sondern nur weil es die Bedingung ist, dass überhaupt das Gute geschehen oder vorhanden sein kann. Die Persönlichkeit erhält also ihre Würde nur von den sittlichen Ideen zu Lehen; und kann daher wissenschaftlich nicht als die absolute Norm, oder als der höchste ursprüngliche Titel des Lobes vorangestellt werden. —

[1]) S. 25.

Man macht sich allerdings die Sache sehr leicht, wenn man durch seine intellectuelle Anschauung in das Wesen der Person alle sittlichen Eigenschaften hineinschaut; denn man braucht dann nicht in die schwierigen Untersuchungen über das Fundament der Ethik sich einzulassen; aber man betrügt sich dann auch um die Präcision der sittlichen Begriffe und kömmt gar leicht in Gefahr Nichtsittliches, wohl gar Unsittliches für sittlich zu halten.

Sehen wir nun auf Stahls beide Principien für die Gestaltung der Rechtsordnung zurück, so zerfällt offenbar sein erstes und oberstes Princip wieder in zwei Principien, nemlich: die gegebenen Naturverhältnisse und die Idee der vollkommnen Persönlichkeit. Es war daher überflüssig, noch sein zweites secundäres Princip: das subjective Recht, einzuführen. Denn da dieses auf der Persönlichkeit ruhen soll, welcher kraft ihrer Selbstursächlichkeit ein verliehenes Recht zu ihrem eignen werden soll, so ist dieses secundäre Princip schon im ersten mitenthalten.

Ohne allen pomphaften Wortapparat reducirt sich also die Sache einfach darauf, dass Stahl bei der Bestimmung dessen, was Recht sein soll, zugleich die gegebenen Naturverhältnisse und die Idee der Persönlichkeit ins Auge gefasst wissen will. In der letzteren liegen die sittlichen Ideen und unter ihnen die Ideen des Rechts verhüllterweise eingeschlossen.

Während nun darin ein grosser Vorzug Stahls vor dem Naturrechte besteht, dass er aus der Idee der Persönlichkeit nicht bloss den einseitigen Begriff der Freiheit herausnimmt, und auf diesen allein die Gestaltung der Rechtsordnung baut, so behält er dabei doch den Grundfehler des „Naturrechts“, dass er mit ihm das Recht des Menschen oder das subjective Recht auf die Freiheit und auf die Selbsterhaltung, oder wie er sich ausdrückt, auf die Selbstursächlichkeit und die Rückbeziehung auf sich, baut. Würde er nicht so in Bausch und Bogen die Persönlichkeit als höchstes sittliches Princip aufgestellt haben, und dadurch verleitet sein, jedes Merkmal in dem Begriffe der Persönlichkeit als mit sittlicher Würde begabt zu denken, so würde er leicht haben finden können, dass weder die Selbstursächlichkeit, noch die Selbsterhaltung, noch auch weiterhin die Selbstbefriedigung und die Herrschaft sittliche Ideen sind.

Mit dieser Lehre, dass das subjective Recht auf der

menschlichen Freiheit ruhe [1]), wirft er in der That, wenn er es auch nicht meint, seine richtige und wichtige Lehre, dass alles Recht positiv sei, wieder um; wie er denn überhaupt in der Lehre vom subjectiven Rechte eine auffällige Abhängigkeit von dem durch ihn sonst so hart getadelten Naturrechte beweist. Selbst die Lehre von den angebornen Rechten und vom Urrechte nimmt er doch auf, obgleich er jene blosse Möglichkeiten nennt, und dieses für ein ideales und nicht für ein wirklich geltendes Recht erklärt, und es auch sich von selbst versteht, dass eine Lehre, welche nur ein positiv errichtetes Recht kennt, nicht einmal die Namen: angebornes Recht und Urrecht behalten kann. Jedoch das wäre nur ein formeller Mangel, der leicht zu tilgen wäre, wenn nicht Stahl durch die Art und Weise, wie er „das Recht der Person“ begründet, in der That die Sache selbst wieder hereinbrächte. „Gott, sagt er, will ebenso sehr die Existenz von Persönlichkeiten als Selbstzweck, wie er ihre pflichtmässige Entschliessung als Selbstzweck will. Die Rechte sind darum dem Menschen mitgetheilt mit dem ersten Hauche, durch welchen das göttliche Wesen ihm mitgetheilt ist“ [2]). Es wird hier zuerst ganz wie im Naturrechte der Existenz der Person, als solcher, abgesehn von ihrer Sittlichkeit, ein absoluter Werth beigelegt. Stahl müsste daher consequent auch lehren: Erhalte die Existenz deiner Person und damit deiner Freiheit um jeden Preis! Sodann lässt er die Rechte dem Menschen nicht durch die positiv errichtete Rechtsordnung, sondern durch seine Erschaffung als Person, also vermöge seines von allem positiven Rechte unabhängigen Charakters, Selbstzweck zu sein, mitgetheilt werden. Sind das nun keine wirklich geltende angeborne Rechte? sind es „blosse Möglichkeiten“, die ihm von Gott mitgetheilt werden? Aber Stahl selbst sagt an einem andern Orte: „das Recht der Person kommt dem Menschen vor aller bürgerlichen Ordnung zu“ [3]). Auch kann er hier gar keine blosse Möglichkeiten, sondern muss nach seiner ganzen Ansicht von der Person wirkliche Rechte meinen. Denn ist die Person, als solche, absoluter Selbstzweck, so folgt natürlich, dass sie nicht bloss die angeborne Befugniss, sondern sogar die Pflicht hat, sich als Selbstzweck zu behaupten, wenn sie ver-

[1]) Vgl. S. 315: „Diese (die ethischen Ideen der Lebensverhältnisse) sind das Eine Princip der Rechtsordnung, die menschliche Freiheit das andere.“

[2]) S. 282. [3]) S. 314.

letzt wird, und also nicht unsittlich handelt, wenn sie sich etwa wider eine positive Rechtsordnung empört, die jene Rechte verletzt. Das aber ist, wie Stahl richtig sagt, der Frevel der Revolution, sich auf das Naturrecht gegen das positive Recht zu stützen.

Es tritt damit immer deutlicher hervor, wie Stahls Lehre in einander widersprechende Stücke auseinanderfällt. Zwar will er das Recht der Person, als ein secundäres Princip dem ersten, absoluten unterordnen; allein diese blosse Absicht hilft nichts, wenn das Unterzuordnende dem obersten Principe widerspricht; es muss eben von der Art sein, dass es sich unterordnen lässt.

Mit dieser Ueberschätzung der Freiheit hängt es nun auch eng zusammen, dass Stahl die Lehre von der Occupation in ihrer ganzen unrechtlichen Gestalt beibehält. „Es stehen, sagt er, die sämmtlichen Rechtsobjecte Allen offen. Die Collision, die damit eintritt, entscheidet sich nun lediglich nach dem Rechte der Person, deren Wesen die Ursächlichkeit ist. Danach giebt die That den Ausschlag. Demjenigen, der zuerst von seiner Freiheit thätigen Gebrauch gemacht, sich in den Besitz des Objects, sich in die günstige Lage gesetzt hat, müssen die Andern zurückstehen“ [1]).

Man traut kaum seinen Augen, wenn man solche Sätze in einer „Rechts- und Staatslehre auf der Grundlage christlicher Weltanschauung“ liest. Denn danach ist der Titel des Rechts kein andrer, als die Macht! denn die That, also die Macht, einen Willen ausführen zu können, soll respectirt werden. Wenn das aber ist, so ist nicht einzusehen, weshalb nicht ein Anderer, welcher zwar später kommt, aber grössere Macht hat, als der Erste, diesen nicht aus seinem Besitze werfen darf; warum soll denn nicht auch dabei die That den Ausschlag geben? — Dass aber Stahl zu dieser Lehre kommen musste, konnten wir schon wissen, als wir seinen Satz lasen, dass dem Menschen die Rechte mit dem ersten Hauche mitgetheilt seien, mit welchem ihm das göttliche Wesen mitgetheilt wurde. Denn das ist nur ein leicht verhüllter Spinozismus. Nach Spinoza hat Gott alles Recht, weil er alle Macht hat, und die Menschen, seine Modificationen, daher auch so viel Recht als sie Macht haben, oder als sie grössere oder kleinere Quanta der absoluten Substanz sind. Dasselbe lehrt Stahl nur nicht mit so crassen Worten. Denn nach ihm haben

[1]) S. 316

ja auch die Menschen das Recht durch Mittheilung des göttlichen Wesens.

An einem andern Orte, bei der Lehre vom Eigenthum, lehrt Stahl im geraden Gegentheile: „Der Beruf des Menschen zum Eigenthum erfordert eine erste Theilung der Güter der Erde, die Allen offen liegen. Sie sollte überall ordnungsmässig erfolgen. So in der ersten menschlichen Gesellschaft durch Zutheilung des Stammvaters oder durch eigne Besitznahme in gegenseitigem Einverständniss“ [1]). Hier gründet sich also das Eigenthum nicht auf den einseitigen Willen und dessen Macht, sondern auf Zutheilung durch einen schon vorausgesetzten Eigenthümer, und auf gegenseitiges Ueberlassen. Dann aber folgt sofort wieder ein wunderliches Gemisch von Wahrem und Falschem, in welchem das Falsche aber doch den Sieg davon trägt: „Das Recht eines Volkes auf sein Land beruht nicht auf dem blossen Act der Besitznahme; dieser ist vielmehr nur die Vorbedingung, sondern auf dem geordneten, gesitteten Dasein, das es wirklich auf demselben aufgerichtet, und auf der Macht, dasselbe zu behaupten. Deshalb ist auch die Herrenlosigkeit bei der ersten Besitznahme gar nicht entscheidend“ [2]). Hier wird also doch zuletzt das Recht auf die grössere physische und moralische Macht gegründet; denn diese soll sogar einem Volke das Recht geben, ein Land in Besitz zu nehmen, auch wenn dieses nicht mehr herrenlos ist. Ein civilisirtes Volk hat danach also vollkommnes Recht, eine Horde von ihrem Lande allenfalls mit Gewalt und Blutvergiessen zu vertreiben, wenn diese nicht gutwillig weichen will.

Es stellt sich damit immer mehr heraus, dass der Widerstreit zweier heterogener Principien, den wir durch das Naturrecht seit Pufendorf verfolgt haben bei Stahl nicht verschwunden ist. Er muss nicht minder, wie Kant und Fichte die eigentlichen Consequenzen des falschen Princips durch das richtige umbiegen, um zu einer Rechtslehre zu gelangen. Die Person ist zwar absoluter Selbstzweck, und ihre Freiheit unveräusserlich; das Wesen der Freiheit ist zwar: nur durch sein eignes Selbst bestimmt zu werden, ja zu ihr gehört eine unendliche schöpferische Wahl als Offenbarung der Individualität, und man ist rechtlich nicht frei, wo sonst vernünftige Gesetze doch der Aeusserung der Individualität nicht Raum lassen [3]); aber trotz dem allen ist sie doch beschränkt durch die gleiche Freiheit der Uebrigen. Das ist die alte Lehre, welche mit der einen Hand nimmt, was sie mit der

1) S. 359. 2) S. 360. 3) S. 320. 325.

andern giebt. Neben einem Menschen, der als unveräusserliches Recht eine unendliche Freiheit besitzt, kann kein anderer in Einer Welt rechtlich existiren. (Das hat Stahl selbst Fichten entgegengehalten, und doch lehrt er dasselbe!) Daher muss sich denn doch die Freiheit eine Einschränkung durch die Existenz Anderer gefallen lassen; trotz dem, dass sie es nicht darf, da sie absoluter Selbstzweck ist. Dass man diesen Widerspruch nicht sieht, bewirkt die wahre Idee des Rechts, die eben verlangt, dass kein Streit im Gebrauch der äusseren Freiheit sein soll, nach welcher also die eigne Freiheit sich Einschränkungen gefallen lassen muss. Dass man aber zu diesem Widerspruche kommt, bewirkt der alte Eudämonismus, welcher der äusseren Freiheit absoluten Werth zuschreibt, — eine Denkart, die mit wahrer christlicher Weltanschauung unverträglich genug ist.

Derselbe Widerspruch zwischen der Freiheit und dem Rechte tritt nun auch bei der Lehre von dem Vertrage ein. Zwar gründet Stahl die Heiligkeit desselben nicht auf die Freiheit, sondern auf die Treue [1]). Aber er drückt doch nur über dem Widerspruche die Augen zu, wenn er sagt: „Im Wesen der Person liegt einmal die Freiheit, . . . sodann nicht minder die Unwandelbarkeit, nach welcher die jetzt gewollte Entäusserung für alle Folge gewollt, und auf dieselbe mit der Gewissheit, wie auf eine bereits gegenwärtige gerechnet wird. — Wenn aber die Freiheit ebensogut zum Wesen der Person gehört, wie die Unwandelbarkeit, warum soll sie denn durch die Schliessung des Vertrags aufhören und sich nicht nachher ebenso gut bethätigen können? warum muss sie nun der Unwandelbarkeit weichen? Etwa weil die Andern auf diese rechnen? Nun dann sind sie Thoren, die den wandelbaren Willen der Menschen nicht kennen! — Gehört die Unwandelbarkeit zum Wesen des Menschen, so muss auch seine Freiheit unwandelbar sein, also kann sie nicht durch einen eingegangenen Vertrag gebunden sein. Auf diese Weise wird daher die Heiligkeit der Verträge schwerlich gerettet werden können. Dazu kommt bei Stahl noch der andere Widerspruch, dass die Willenseinigung nur unter Voraussetzung eines moralischen oder rechtlichen Inhalts bindend sein soll. Dann ist also doch nicht, wie vorher gesagt wurde, die Treue, sondern der Inhalt der Verträge die bindende Kraft derselben. Dies letzte ist noch dazu eine moralisch schlaffe Lehre, welche das Gewissen gegen die Rechtsidee abstumpft. Freilich dürfen unmoralische

[1]) S. 414.

Verträge nicht gehalten werden, aber dennoch ist es ein Unrecht sie zu brechen. Das ist eben mit ein Fluch der Sünde, dass sie in solche Verwicklungen stürzt, aus denen der Mensch nicht ohne neue Sünde heraus kann: Wer einen unsittlichen Vertrag bricht, hat nicht allein zu bereuen, dass er ihn geschlossen hat, sondern auch, dass er sich dadurch in die Nothwendigkeit versetzt hat, ihn wieder brechen zu müssen. — Der Grund dieser Ansicht, dass die Verträge nur unter Voraussetzung eines sittlichen und rechtlichen Inhalts binden, liegt in der Meinung, dass das Recht zuletzt seine Würde bloss aus seinem Zwecke habe, die Weltordnung Gottes aufrecht zu erhalten, und dass ihm also abgesehn von diesem Zwecke keine eigenthümliche sittliche Würde zugeschrieben wird. Welche bedenkliche Folge sich aus dieser Meinung ergiebt, wird sich bei der Staatslehre zeigen.

Hinsichtlich der bekannten Streitfrage, ob die Ehe und der Staat als Vertragsverhältnisse anzusehen sind, sucht sich Stahl auf eine eigenthümliche Weise zu helfen. Er kann nicht umhin, die offenbare Wahrheit zu bekennen, dass diese Verhältnisse auf Vertrag beruhen. Allein um dem scheinbar Gefährlichen dieser Lehre aus dem Wege zu gehen, behauptet er — aber ohne allen Beweis — dass es zweierlei Verträge gäbe; die einen seien nur die transitorische, die andere die immanente Ursache der Rechtsverhältnisse. Jene, zu denen er eben die Ehe- und den Staatsvertrag rechnet, seien nur das Mittel, um das Rechtsverhältniss zu begründen, dieses löse sich aber sofort von ihnen ab, und bestehe nach seinen eigenen Gesetzen[1]). „Die Ehegatten fordern von einander eheliche Treue u. s. w. nicht Kraft der Uebereinkunft, durch die sie die Ehe geschlossen, sondern kraft der Ehe selbst.

Diese Unterscheidung der Verträge ist aber nur eine nichtige. Besteht z. B. eine bestimmte Ehe nur durch den unter diesen Eheleuten geschlossenen Vertrag, so ruht ihre fortdauernde Gültigkeit auch nur auf der fortdauernden Gültigkeit ihres Vertrages. Hörte die Wirkung des Vertrages auf, so würden sie eben aufhören Eheleute zu sein, und also kraft der Ehe nichts von einander zu fordern haben, da sie dann nicht mehr mit einander in diesem Verhältniss ständen. Jener Unterschied zwischen immanenten und transitorischen Verträgen erhält nur dadurch einigen Schein, dass bei einer Ehe in dem Vertrage die einzelnen Verpflichtungen und Berechtigungen, welche in dem Begriffe der Ehe liegen, nicht

[1]) S. 412 ff.

speciell vertragen zu sein brauchen und doch binden, da sie eben aus der Natur der Sache von selbst folgen; bei einem Kaufcontracte aber z. B. gilt nicht mehr, als worüber speciell vertragen ist; denn bei ihm folgt aus der Natur der Sache nur die allgemeine, noch näherer Festsetzung bedürfende, Bestimmung, dass das Eigenthum in die Hände des Käufers übergehen soll. Aber diese allgemeine Bestimmung brauchte der Sache nach in einem Kaufcontracte auch nicht ausdrücklich festgesetzt zu sein, da sie auch aus der Natur der Sache von selbst folgt. Ein Kaufcontract, durch welchen eine Sache nicht Eigenthum des Käufers würde, wäre eben keiner, ebenso wenig wie ein Ehecontract ein solcher wäre, durch den etwa die eheliche Treue ausgeschlossen wäre. — Stahl will mit jener Unterscheidung der Folgerung entgehen, dass Ehe und Staat kündbar seien. Allein dazu bedurfte es bloss der Einsicht, dass die Wirkung der Verträge je nach ihrem verschiedenen Inhalte verschieden ist. Die Unauflöslichkeit der Ehe und des Staats liegt allerdings nicht in dem abstracten Begriffe des Vertrages, wohl aber in dem Inhalte desselben. Denn ist einmal die Ehe ihrem Wesen nach eine unlösliche Verbindung, so kann sie auch mit gegenseitiger Einwilligung nicht aufgehoben werden; denn jeder Theil ist sittlich gebunden, von dem Andern die Erfüllung des Vertrages zu fordern; er darf also gar nicht sich mit ihm über die Aufhebung derselben vertragen. Die Scheu, welche man trägt, Staat und Ehe Verträge zu nennen, entsteht eben nur aus der Meinung, dass im Begriffe des Vertrages schon dessen Löslichkeit liege: wie die beiderseitige Freiheit ihn geschlossen habe, so könne die beiderseitige Freiheit ihn auch lösen ohne Unrecht zu thun. Aber diese Meinung entsteht nur durch eine falsche Abstraction vom Inhalt des Vertrages und den sittlichen Beziehungen, in welchen dieser steht. Lässt man aber, wie ja auch Stahl allen Ernstes will, von der Trennung des Rechts und der Moral los, so wird man im Allgemeinen nicht sagen können, weder dass die Verträge überhaupt auf der Willkür beruhen, noch dass ihr Inhalt in die Willkür gestellt sei, noch auch endlich, es sei willkürlich, welche Vertragsarten ein Staat in seine positive Rechtsordnung aufzunehmen habe.

Die Staatslehre [1]), welche Stahl giebt, ist der des Naturrechts bei weitem darin überlegen, dass sie die Idee des

[1]) Vergl. 2. Band, 2. Abtheilung, 3. Auflage, 1856, enthaltend: Die Staatslehre und die Principien des Staatsrechts.

Staats nicht einseitig als blossen Rechtsstaat fasst, sondern überhaupt als ein sittliches Reich; dass sie nicht nach einer absolut sichern mechanischen Garantie der Verfassung sucht, und dass sie die zur Volkssouveränetät führende Meinung verwirft, als ob der Staat und seine Autorität auf dem bewussten Willen der Einzelnen beruhe. Die von ihm gegebenen Grundzüge des Staats sind im Allgemeinen richtig und nothwendig.

Allein abgesehn davon, dass eine „Staatslehre" auch eine Physiologie des Staats hätte erwarten lassen, von welcher aber nur gelegentlich höchst dürftige Bruchstücke vorkommen, so zieht der Mangel an deutlicher Erkenntniss, namentlich der Rechtsidee auf eine mangelhafte Begründung des Richtigen, mancherlei falsche Meinungen und die üble Nothwendigkeit, seine Sätze durch die entgegengesetzten verclausuliren zu müssen, nach sich, ja seine Staatsidee scheitert überhaupt und im Ganzen an dem principiellen Widerspruche, welchen er in seine Rechtslehre aufgenommen hat. Wir wollen diese Behauptungen durch näheres Eingehen zu erhärten versuchen.

Der Ansicht gemäss, dass die Idee der Persönlichkeit der höchste Titel des Lobes sei, wird diese nun auch zum höchsten Vorbilde des Staats gemacht; er soll die menschliche Gemeinschaft zur Weihe der Person erheben, d. h. zur Totalität, die von Einem Willen und Einem Gesetze beherrscht wird. Daraus wird denn gefolgert, dass die Monarchie die vollkommne Gestaltung des Staats sei, da im Könige der Staat personificirt werde. Allein damit ist dem Staate doch nur ein inadäquates Vorbild gegeben, denn als Gemeinschaft selbständiger Personen, die nicht Ein wirkliches Ich werden können, kann er im eigentlichen Sinne nicht Person sein. Jenes Vorbild kann für ihn nicht mehr sein, als eine ungefähre, schwankende Analogie. Damit aber werden auch die Folgerungen aus jenem Principe, namentlich das monarchische Princip schwankend. Auf der andern Seite aber würde nicht allein für den Staat, sondern auch für die kleineren Gesellungen in demselben, Gemeinde und Corporation, die nach Stahl auch einen persönlichen Charakter haben sollen, folgen, dass jede derselben ihren eignen kleinen König haben müsse, während Stahl selbst für die Gemeinde im Allgemeinen eine republicanische Verfassung fordert.

Aus der Idee des Staates als eines sittlich intellectuellen Reichs aber, d. h. einer bewussten, in sich einigen Herrschaft nach sittlichen und intellectuellen Motiven über bewusste frei ge-

horchende Wesen und damit auch diese einigend[1]), folgt nicht nothwendig die Monarchie als „die Grundsäule der öffentlichen Ordnung, ausser der es keine andere giebt[2])“, sondern höchstens nur ihre Vorzüglichkeit.

So sehr wir nun auch diese Idee des Staats als eines sittlich intellectuellen Reichs billigen, so sehr müssen wir die unmittelbare Aufstellung eines in sich so reichen und aus vielen Elementen zusammengewachsenen Begriffs tadeln. Wir geben gern zu, dass die Deduction des Staats weder aus dem Willen des Menschen, noch aus dem erworbenen Rechte eines Herrschers, noch aus der Nothwendigkeit einheitlicher Führung, noch aus der „Gottbestelltheit“ eines Herrschers genügend gelingen könne, — denn das sind nur vereinzelte und zum Theil falsche Ausgangspuncte, — aber die blosse „Anschauung“ des sittlichen Reichs genügt ebensowenig, wenn nicht eine genaue methodische Untersuchung sowohl der natürlichen als der sittlichen Elemente des Staats — also eine Physiologie desselben mit Hülfe einer rationalen Psychologie und eine allgemeine Ethik — vorangegangen ist, aus welcher die sittliche Nothwendigkeit jener Idee sich ergiebt. Jene unmittelbare Aufstellung aus blosser Anschauung aber giebt ihr den Charakter der Willkürlichkeit und setzt sie dem Vorwurfe aus: man könne leicht aus seinem Principe die gewünschten Resultate herausnehmen, wenn man sie vorhin hineingelegt habe. Doch das hängt mit der ganzen mangelhaften Ansicht Stahl's von Wissenschaft überhaupt eng zusammen.

Als nothwendige Elemente der „ewigen Ordnung“ des Staats werden aufgestellt: eine über die Menschen schlechthin erhabene Auctorität, d. h. eine reale Macht ausser ihnen, welcher als solcher Gehorsam und Ehrfurcht zukommt, ferner ein sittlich verständiges Gesetz, welches als geschichtlich überkommen über Fürst und Volk steht, und endlich die Anerkennung der Nation (der Gehorchenden) als einer sittlichen Gemeinschaft, desshalb selbständig, frei gehorchend, dem Gesetze nur als Ausdruck und Forderung ihres eignen sittlichen Wesens unterworfen, oder die Bestätigung des Gesetzes durch die eigne Würdigung des Volks, als Bedingung der Unterwerfung unter dasselbe; also das Princip der Legitimität, der Constitution und der Repräsentation. Allein es ist Stahl nicht gelungen, diese drei Elemente zu vereinigen, da sie in der Weise, wie er sie fasst, einander widersprechen. Denn

1) Stahl, Rechts- und Staatslehre, 2. Bd., 2. Abth., 3. Aufl. S. 1.
2) S. 230.

er hat in diesen Elementen offenbar drei von einander unabhängige Auctoritäten, ohne deren Vereinigung unter Eine absolute Autorität finden zu können. Daher muss er die Consequenzen aus dem einen Princip durch die entgegenstehenden aus dem andern immer wieder umbiegen und zuletzt das Widersprechende durch den unbegreiflichen göttlichen Willen mit Gewalt vereinigen.

Wir wollen das näher erläutern. Gebührt der Staatsgewalt (dem Fürsten) als einer realen Macht an sich eine ursprüngliche vom Gesetze unabhängige Autorität, so kann das Gesetz nicht über ihr stehen; sie kann rechtlich nicht durch das Gesetz gebunden sein; denn dieses kann dann nur durch ihre Autorität gelten, und die Unterthanen sind dem Gesetze nicht um seines sittlich verständigen Inhalts willen und nicht wegen ihrer eignen Anerkennung desselben Gehorsam schuldig, sondern weil es ein Ausfluss der realen Macht ist. Wenn dagegen das Gesetz über Fürst und Volk steht, so hat die reale Macht, als solche, keine Autorität, sondern nur insofern sie durch das Gesetz besteht und innerhalb des Gesetzes sich bewegt. Und endlich, wenn die eigne Anerkennung des Gesetzes durch das Volk die Bedingung der Unterwerfung ist, so hat der sittlich verständige Inhalt des Gesetzes und die reale Macht rechtliche Autorität nur durch den Willen des Volkes. — Um diese Autoritäten zu vereinigen, muss nun Stahl immer mit der einen Hand wieder nehmen, was er mit der andern gegeben hat. Er erklärt, das Gesetz sei Grund und Voraussetzung der Staatsgewalt, auf der andern Seite aber wiederum sei die Staatsgewalt Grund und Voraussetzung des Gesetzes, das nur durch ihr Ansehn gelte [1]). Ja er sagt selbst ausdrücklich, dass im Staate zwei Autoritäten seien, der König und das Gesetz. „Der König regiert Kraft dieser seiner Autorität, nicht im Namen des Gesetzes, und die Unterthanen sind nicht bloss dem Gesetze, sondern auch dem persönlichen Willen des Königs, als solchem, Gehorsam schuldig [2]).“ Damit man nun aber nicht fragen könne: welcher dieser beiden Autoritäten die Unterthanen gehorchen sollen, wenn sie divergiren, wird verklausulirend hinzugesetzt „in den Schranken des Gesetzes“. Nun ist aber der persönliche Wille des Königs in den Schranken des Gesetzes nichts anders als sein gesetzmässiger Wille, dessen Autorität nicht auf der Macht dieser Person als solcher, sondern auf der anerkannten Rechtsordnung, dem Gesetze, beruht; denn würde er aus diesen Schranken herausgehen, so würde er die Untertha-

1) Cap. 6. 2) S. 217.

nen nicht mehr binden. Jene Clausel also hebt die eine Autorität im Staate wieder auf und lässt nur die andere, als absolute, übrig. — Stahl polemisirt hier gegen den Satz der französischen Constitution von 1791, dass der König nur durch das Gesetz regiere und nur im Namen des Gesetzes Gehorsam verlangen könne. Allein dieser allgemeine formelle Satz ist an sich durchaus unverfänglich und sogar nothwendig, wenn ein wirklich geordneter Rechtszustand sein soll. Es kömmt vielmehr auf den Inhalt der Gesetze an, nach welchen der König regieren muss. Bindet dieser ihm allerdings so sehr die Hände, dass er keine gesetzliche Freiheit positiver Anordnung hat, sondern für jeden bestimmten Fall gleichsam aus dem Gesetzescodex nur abzulesen hat, was er zu thun habe, dann ist er allerdings nur ein Schattenkönig. — An einer andern Stelle, die ohne Noth grossen Anstoss erregt hat, soll der Fürst seine Gewalt als Souverain des Staats haben, indem er sich mit ihm, dessen Personification er sei, identificire; und der berüchtigte Ausspruch Louis XIV.: l'état c'est moi! wird für an sich völlig wahr erklärt[1]). Aber es wird sofort hinzugesetzt, dass um eben dieser Identificirung mit dem Staate willen die Gewalt des Fürsten durchaus nach den Principien des Staates bestimmt sei. Er ist also dennoch nur insofern und insoweit König, oder Personification des Staats, als er nach den Staatsgesetzen regiert. Der Absolutismus also, zu welchem Stahl's erstes Princip des Staats, die reale Macht, der als solcher Gehorsam und Ehrfurcht gebührt, führen würde, ist bei ihm nur ein Schein, aber ein Schein, den er behalten muss, weil er keinen andern Weg weiss, sich vor der Volkssouverainetät zu retten. Darum wird auch von ihm das dritte Element des Staats, die Anerkennung der Gesetze durch das Volk, seiner eigentlichen Bedeutung nach in den dunkeln Hintergrund gestellt. Denn wenn er auch die „Reichsstände" als „Urtypus des Volks" überschätzt, so will er sie doch nicht als Repräsentanten der Masse der Einzelnen im Volke ansehen, sondern sie sollen das „wahre Wesen, die Idee des Volks" repräsentiren. Damit aber ist doch offenbar der Forderung, dass die Gehorchenden, d. h. doch wohl das wirkliche Volk und jeder Einzelne in ihm, dem Gesetze nur unter der Bedingung unterthan sei, dass es dasselbe durch seine eigne sittlich verständige Würdigung bestätigt, also anerkannt habe, nicht genug gethan. Denn damit, dass das wahre Wesen des Volks, seine Idee, den Gesetzen unterthan ist, möchte schwerlich etwas gedient sein.

[1]) S. 211.

Soll jenes dritte Staatselement wirklich gelten und zu seinem Rechte kommen, dass die „Gehorchenden" die Staatsgesetze durch ihre eigne Würdigung bestätigen, so kann die Repräsentation sich nicht auf eine Volksidee, sondern nur auf die wirklichen einzelnen Menschen beziehen. Stahl will mit jener Fassung der Volksrepräsentation dem modern liberalistischen Wahlunwesen entgehen. Allein das lässt sich auch auf andere Weise erreichen. Denn aus der Repräsentation der Einzelnen folgt nicht nothwendig die unmittelbare Theilnahme der Einzelnen an der Wahl der Volksvertreter, da sehr viele Einzelne schon ihre natürlichen Repräsentanten haben.

Mit dieser Zurückstellung des dritten Elementes hängt eng zusammen, dass die „Vertragstheorie" als „durchweg unhaltbar" von Stahl verworfen wird [1]). Seine Gründe sind aber nichts weniger, als triftig. Sie führe, meint er, zu der Folgerung, dass auch fortwährend die Existenz des Staates vom Willen der Unterthanen und ihrem beliebigen Austritt abhänge, und dass der Staat keine andere Gewalt über die Unterthanen haben könne, als welche sie über sich vertragsmässig festsetzen könnten, also namentlich nicht über Leben und Freiheit, da dieses doch unveräusserliche Rechte seien. — Stahl argumentirt hier nur aus den falschen Begriffen, die er mit seinen Gegnern gemeinsam hat, dass nemlich im Begriffe des Vertrags an sich schon die willkürliche Lösbarkeit desselben eingeschlossen liege, und dass es angeborene unveräusserliche Rechte gäbe. Nun sind aber diese falschen Begriffe nicht nothwendig mit einer Staatsvertragstheorie verbunden, also wird nicht sie selbst überhaupt, sondern nur die besondere, welche der vulgäre Liberalismus aufstellt, mit jener Argumentation widerlegt. — Aber sie soll auch im Widerspruch mit aller Wirklichkeit und Möglichkeit sein, da niemand um seine Einwilligung gefragt werde und gefragt werden könne. Das gilt ebenfalls nur gegen die Vorstellung, als ob ursprünglich die isolirten Menschen absichtlich zur Errichtung eines Staates zusammenträten. Aber doch hat Stahl selbst kurz vorher unter den Ursachen, durch welche der Staat entsteht, die freiwillige Unterwerfung mit aufgeführt. Er sagt nemlich: „So entsteht Obergewalt durch Geburt, Gaben, Uebermacht, theils in allmähliger Gewöhnung, theils in freiwilliger Unterwerfung oder durch Bewältigung." So lange nun aber, setzen wir hinzu, die Obergewalt blos auf Geburt, Gaben, Uebermacht, Bewältigung beruht, so lange ist sie eine bloss reale Macht,

[1]) S. 142

nicht aber eine rechtmässige, denn die Menschen handeln nicht wider ein errichtetes Recht, wenn sie sich derselben nicht unterwerfen, wofern man nicht in der blossen Macht schon das Recht sehen will. Erst wenn Gewöhnung, d. h. stillschweigende Einwilligung, und freiwillige Unterwerfung, d. h. ausdrückliche Einwilligung hinzukommt, wird die reale Macht zu einer rechtmässigen. Das aber ist das Wesentliche und Eigentliche, welches die Vertragstheorie will, dass das Recht nicht aus der blossen Macht entspringt, sondern dass der Befehlende sein Recht zum Befehlen nur durch das Zugeständniss, durch die Einwilligung des Gehorchenden habe. Und wenn nun Stahl hinzusetzt: „Alle diese Erzeugnisse und Zustände begleitet aber das dem Menschen eingepflanzte Bewusstsein, solche Ordnung herstellen und handhaben zn müssen," so liegt darin das Richtige, wenn auch nicht deutlich ausgesprochen, dass jeder Ordnung, welche dient den Streit zu vermeiden, mag sie entstanden sein, wie sie will, Ehrfurcht gebührt, und dass eben das absolute Verwerfungsurtheil, welches über den Streit unwillkürlich ergeht, die Menschen darauf hinweist, wo solche Ordnung nicht errichtet wäre, sie zu errichten, wo sie aber schon besteht, sich ihr anzuschliessen, sie zu bewahren und weiter auszubilden. Kennt man die wahre, unentstellte Rechtsidee, so hat man in ihr den Vereinigungspunct für jene drei Elemente des Staates gefunden, in welchem sie ohne Widerspruch zusammengehen. Sie stellt das Gesetz, die gemeinsame Regel des Handelns, weder in die Willkür der realen Macht, noch in die der Unterthanen, sondern sie verlangt mit sittlicher Nothwendigkeit, dass ein Gesetz aufgerichtet und gehalten werde, und weist die Menschen nicht an, eine reale Macht willkürlich zu schaffen oder die Gewalt beliebig zu übertragen, sondern der natürlich oder rechtlich schon vorhandenen Macht sich anzuschliessen, damit eben die rechtliche Ordnung durch dieselbe geschützt werden könne.

Hat man den wahren Rechtsbegriff, so braucht man in der Wissenschaft auch nicht zu der göttlichen Institution des Staates, oder gar zu der Uebertreibung, dass er in Gottes Namen herrsche, und dass seine Gewalt in anderer Weise von Gott sei, als Ehe, Eigenthum, väterliche Gewalt, seine Zuflucht zu nehmen, kurz man braucht die Könige nicht zu Repräsentanten Gottes auf Erden zu machen, um wissenschaftlich den Unterthanengehorsam zu begründen. Auf dem über der Wissenschaft liegenden Standpuncte der christlichen Religion ist es allerdings keine Frage, dass die Obrigkeit von Gott ist, und dass Gott will, dass eben dieser bestimmten, wirklich vorhandenen Obrigkeit gehorcht werde; aber

um sich auf diesem Standpuncte ohne Willkür halten zu können, muss es schon vorher feststehen, dass der Gehorsam gegen die Obrigkeit sittliche Pflicht ist. Der Grund aber, mit welchem Stahl seine Gegner zurückzuschlagen gedenkt, wird nicht Stich halten können. Er beruft sich darauf, dass der bestimmte Staat zwar mittelst des Willens der Menschen, aber nicht durch denselben entstanden sei, sondern als das unberechenbare Ergebniss vieler sich durchkreuzender und, einzeln betrachtet, auf etwas ganz Anderes gerichteter Wille, dass er also eine höhere Ursache voraussetze, die eben — Gottes Fügung sei [1]). Allein in demselben Sinne ist auch z. B. die französische Revolution Gottes Fügung gewesen; sie ist ebenso unabsichtlich entstanden, wie irgend ein naturwüchsiger Staat, und das vorher nicht berechnete Resultat vieler einzelner sich durchkreuzender Willen gewesen, von denen schwerlich einer diese Revolution gewollt hat, — ist sie deshalb auch Gottes Institution? Aber, wird man antworten, sie ist nicht die Errichtung eines geordneten, sittlichen Daseins gewesen, sondern vielmehr die Auflösung derselben! Wohl, das ist's eben! Also nicht das Naturwüchsige entscheidet, sondern dass sich daraus ein Zweckmässiges, ethisch Würdevolles ergiebt; das ist eine Weisung auf die Institution Gottes. So wie wir aber das ethisch Würdevolle erkennen, so haben wir für die Motivirung des Gehorsams in der Wissenschaft genug.

Ebensowenig gelingt es Stahl, die Frage, wie eine illegitim entstandene Dynastie legitim werde, von seinem religiösen Standpuncte zu beantworten. „Was Gott zugelassen und durch die Zeiten erhalten hat, das ziemt der jetzigen Generation, die es ohne ihr Zuthun überkommen hat, nicht vor ihr Gericht zu ziehen, den Gang der Begebenheiten zu tilgen und noch einmal die Entscheidung zu beginnen.“ Aber wann diese „heiligende Kraft“ der Zeit eintrete, will er nicht bestimmen.

Gleicherweise aber könnte ebenso gut ein Mörder, der lange Jahre unentdeckt und unbestraft geblieben ist, sich darauf berufen, dass Gott sein Verbrechen zugelassen und durch die lange Zeit der Ungestraftheit geheiligt habe. — Die Sache ist vielmehr die, dass die illegitime Herrschaft durch die Anerkennung des Volkes legitim wird, und dass ihre Legitimität wächst, je deutlicher und unzweifelhafter diese Anerkennung wird. Aber allerdings ist es Unrecht, einen illegitimen Herrscher anzuerkennen, insofern nicht das Volk triftigen Grund hat, vorauszusetzen, dass der vertriebene

[1]) S. 146.

legitime Herrscher seine Unterwerfung vernünftiger Weise um deswillen billigen werde, weil es etwa der Uebermacht weichen muss. Hat es dies erste Unrecht einmal begangen, so kann allerdings eine, namentlich für den Einzelnen, schwer zu lösende Collision eintreten, indem die Verpflichtung gegen den legitimen Herrscher mit der vom Volke eingegangenen Unterwerfung gegen den illegitimen streitet; und ein Volk, das vielleicht leichtsinniger Weise sich einem illegitimen Herrscher unterworfen hat, wird nie ohne neue Sünde herauskommen können. Für die besondere Frage aber, ob einer bereits sicher geordneten Herrschaft Gehorsam gebühre oder ob der Abfall von ihr zu Gunsten des rechtmässigen vertriebenen Königs geboten sei, für welche Stahl meint, dass es gar keine Regel gäbe, wird im Allgemeinen wenigstens die Antwort gelten müssen: dass die bereits sicher realisirte Rechtsordnung, der Staat, über der Person des Herrschers steht. Aber nach dem Umstande, dass Gott etwas zugelassen und eine Zeit lang erhalten hat, sein Handeln einrichten, ist auf jeden Fall verwerflich; denn da wir die göttliche Weltregierung nicht durchschauen, sondern Gott, wie Stahl selbst sagt, nur nach seinen moralischen Eigenschaften kennen, so haben wir in unserm Handeln uns nicht nach seinem verborgenen schöpferischen Walten, sondern nach seinen offenbaren Geboten zu richten. —

Ein anderer Punct, wo sich der Mangel an einer deutlichen Erkenntniss des Rechtsbegriffs auf eine bedenkliche Weise zeigt, ist Stahls Lehre vom Staatsgrundgesetze. „Die Constitution, sagt er, darf nicht den Anspruch machen, dass sie als solche die Quelle der Heiligkeit sei, sondern das sind vielmehr die rechtlichen und sittlichen Bande, die sie zum Inhalt hat. Königthum, erworbene Rechte, Rechte der Confession sind an sich heilig und verleihen der Constitution vielmehr die Heiligkeit, als dass sie dieselbe von ihr empfangen. Die entgegengesetzte Vorstellung entspringt daraus, dass man den Volkswillen, dessen Aeusserung eben die Constitution sein soll, als Quelle des Lebensethos, statt als gebunden durch das Lebensethos ansieht"[1]). — Es kann auch noch eine dritte Ansicht geben, welche die Fehler beider vermeidet. Stahls Meinung ist eine Folge seiner oben schon zurückgewiesenen Ansicht, dass nicht die Treue im letzten Grunde die bindende Kraft der Verträge sei, sondern der sittliche und rechtliche Inhalt derselben. Allerdings wird nun die Heiligkeit der Constitution durch ihren sittlichen Inhalt erhöht, aber ihr,

1) S. 241 ff.

als solcher, kommt eine Heiligkeit zu, die von jener unabhängig ist, nicht aber weil sie Aeusserung des Volkswillens ist, sondern weil der Bruch des Vertrages wider die Rechtsidee ist. Und eben deshalb verleiht eine Constitution den in sie aufgenommenen, schon vorhandenen Rechten zwar nicht ursprünglich ihre Heiligkeit, aber sie erhöht dieselbe, indem sie jene Rechte unzweifelhafter macht. Jene Ansicht Stahls aber verleitet consequent dazu, dass eine Constitution, auch wenn sie noch so förmlich und heilig errichtet, und darum für die Betheiligten rechtskräftig ist, für nicht mehr als eine s. g. papierne Constitution angesehen wird, wenn ihr Inhalt nicht den theoretischen Rechtsansichten von Königthum, Confession, Güterverwaltung u. s. w., wie sie bei der einen oder der andern Partei gelten, vollkommen entspricht. Man macht sich dann natürlich kein Gewissen daraus, offner oder versteckter Weise auf ihren Umsturz auszugehen. Jene Maxime kann daher ebenso gut zu einem leichtsinnigen Spiele mit den Constitutionen verleiten, wie die andere, dass die Constitution nur Aeusserung des Volkswillens sei, und also nicht länger Gültigkeit habe, als dieser Volkswille eben bestehe. Zur Erschütterung aber des letzten Fundaments, auf welchem Staat und erworbene Rechte sicher ruhen, des im Volke lebenden Rechtsbewusstseins, kann kaum etwas anderes mehr beitragen, als ein schneller Wechsel der Constitutionen, namentlich wenn das Volk auf den Verdacht geräth, dass die Regierung absichtlich der Ausführbarkeit der von ihr beschwornen Constitution Hindernisse in den Weg legt, um das Volk indirect zu zwingen, sie mit einer andern umzutauschen.

Wo ein klares Bewusstsein vom Rechte und seiner Heiligkeit ist, da bedarf es endlich auch nicht, um ihm den Schein höherer Heiligkeit zu geben, solcher Fictionen, wie der: dass solche Theile der Staatsverfassung, welche wirklich durch Uebereinkunft entstanden sind, doch angesehen werden sollen, als habe eine über den Betheiligten stehende Autorität sie eingeführt [1]); oder dass die Autorität der Constitution im Laufe der Zeit zurücktreten müsse, damit das Gesetz als ein Höheres über den Menschen, nicht als ihr eignes Werk erscheine [2]). Das heisst, von einem Volke verlangen, dass es das klare Bewusstsein seiner eignen Geschichte in einem mystischen Nebel soll untergehen lassen! — Wir bezweifeln sehr, dass dieser erborgte Nimbus höherer Heiligkeit bei einem sittlich erwachsenen Volke das gewünschte Resultat liefern

[1]) S. 140. [2]) S. 245.

werde. Vielmehr, je klarer ein solches Volk sich bewusst ist, dass irgend ein Theil seiner Staatsverfassung sein absichtliches Werk ist, desto mehr wird er sich sittlich verbunden fühlen, diese Ordnung nicht wider Willen der Betheiligten umzustossen; freilich nicht aus dem Grunde, weil es vor seiner That, als solcher, Respect hätte, sondern weil die Gültigkeit eines Rechts in dem Maasse wächst, als es mit bewussterem und entschiedenerem Willen errichtet ist. Die Gebundenheit an das positiv errichtete Recht wird also desto kräftiger im Bewusstsein bleiben, je klarer ein Volk das Gedächtniss seines Willens festhält.

Zum Schlusse erinnern wir noch daran, dass die ganze Staatslehre Stahls an dem von ihm selbst aufgestellten „Rechte der Person" zu Grunde gehen muss.

Gegen die angebornen unveräusserlichen Rechte einer mit unendlicher Freiheit begabten Person, deren Existenz an sich absoluter Selbstzweck ist, hält kein positives Recht Stand, wenn es jenen angebornen Rechten widerspricht, auch keine sittlichen Ideen, da sie nicht mehr Würde haben als jene Person; vor allen Dingen aber keine Souverainität des Staats und kein Königthum von Gottes Gnaden. Denn dann ist jede Person ein geborner Souverain, der nur durch absichtlich geschlossene Verträge mit andern gleichfalls souverainen Personen sich in der Art verbinden darf, dass ihre allerseitige Souverainität nicht verloren geht. Das ist aber der Rousseausche Staatsvertrag! — Von diesem Elemente muss sich also Stahls Lehre vor allen Dingen erst befreit haben, ehe sie als Wissenschaft und nicht bloss als rhetorischer Ausdruck conservativer Gesinnung, den Conservatismus stützen, und ehe ihr Urheber sich berechtigt halten kann, der Wissenschaft Busse zu predigen.

Im ganzen Zusammenhange der Geschichte der Rechtsphilosophie liegt die Bedeutung der Lehre Stahls, nicht in der Wiederaufnahme des theologischen Elements, worin ihr Urheber selbst sie sucht, sondern darin, dass sie auf den nach Grotius verlassenen Weg wieder einzulenken sucht. Im Gegensatze gegen das Naturrecht macht Stahl mit Grotius nicht den Begriff des subjectiven, sondern den des objectiven Rechts zum obersten Principe des Naturrechts, und weist jenem den zweiten, abgeleiteten Platz an, weil er, ebenfalls wie jener, das Rechtsgebiet von dem allgemeinen der Moral wohl unterscheiden, aber nicht losreissen will. Aber es gelingt ihm nicht, eine in sich

selbst zusammenstimmende Rechtslehre aufzustellen, weil er trotz der Rückkehr zu den bessern Anfängen des Grotius den Grundirrthum des Naturrechts, die Begründung des Rechts des Menschen durch den absoluten Selbstzweck der Person, mit in seine Lehre aufnimmt.

Wenn nun auf seinem obersten Principe die unläugbaren Vorzüge seiner Lehre vor dem Naturrechte ruhen, und er die Folgen aus seinem secundären Principe immer durch das erste wieder aufheben muss, um jene Vorzüge zu retten, so weisst er sowohl durch Wahrheit als durch Irrthum die Rechtsphilosophie auf den Weg hin, welchen sie in Zukunft wird einschlagen müssen, wenn sie ein solches System der Rechtslehre aufstellen will, welches seinen eignen Consequenzen getrost nachgehen kann, ohne fürchten zu müssen, sich in eine Unrechtslehre zu verwandeln.

Drittes Buch.

Positive Untersuchungen über die Grundlage der Rechtsphilosophie.

Erstes Capitel.

Vorläufige Betrachtungen über das Verhältniss der Rechtsphilosophie zur Ethik.

Die beendigte historische Darstellung wird gezeigt haben, dass man das Naturrecht oder die Rechtsphilosophie anfangs als einen integrirenden Theil der gesammten Ethik betrachtete, hinterher aber die Scheidung allmählig schärfte, bis sie in eine förmliche Trennung überging, worauf man in den neueren Zeiten wieder eine Vereinigung beider Wissenschaften anstrebte.

Die Rechtsphilosophie wurde aber vornehmlich deswegen von der übrigen Ethik losgerissen, weil man bei Bearbeitung jener sofort das in und unter den Staaten geltende positive Recht vor Augen hatte, und dessen rationelle Begründung und Emendirung erstrebte. Dem Staate, der mit den Geboten seiner Rechtsordnung nur die äussere ihnen gemässe That verlangt und verlangen kann, steht aber die Kirche mit ihrer Sorge für die innere Reinheit der Gesinnung (das Seelenheil) gegenüber. Demgemäss schied man zunächst das Gebiet des menschlichen Handelns in zwei Theile, und wies die Bestimmung des äussern Handelns zum Zwecke der irdischen Glückseligkeit der Jurisprudenz, die Bestimmung des sowohl inneren und äusseren Handelns zum Zwecke der Seligkeit aber der Theologie zu. So Pufendorf mit seiner Unterscheidung des forum humanum und forum divinum. Da indessen das angegebene Merkmal dieses Unterschiedes nicht hinreichte, um die Handlungen selbst nach jenen beiden Gebieten zu scheiden, indem ein und dieselbe Handlung sich auf beide Zwecke beziehen kann, so zerschnitt man später das Gesammtgebiet der Ethik nach dem Unterschiede der vollkommnen und der unvollkommnen oder der erzwingbaren und nicht erzwingbaren sowohl Pflichten als Rechte. Denn die Pflichten, welche das positive Recht auf-

erlegt, sind und wollen sein durchaus bestimmte, die über Maass, Weise und Zeit der Erfüllung keine Ueberlegung gestatten, und sie werden nöthigenfalls mit Gewalt gezwungen, und die Rechte, welche es ertheilt, werden nöthigenfalls auf dieselbe Weise geschützt. Um nun aber die Pflichten und Rechte, welche erzwingbar sein sollten, nicht empirisch aus den vorhandenen positiven Rechtsordnungen aufzunehmen, sondern sie aus einem Principe abzuleiten, wie es sich für eine philosophische Wissenschaft ziemte, fragte man: welche Handlungen sind auch, abgesehen vom positiven Rechte, vernünftiger Weise erzwingbar? und antwortete anfangs dem die ganze Ethik beherrschenden Eudämonismus gemäss: Alle Handlungen, deren Gegentheil die Selbsterhaltung des Einzelnen sowie des ganzen Staats unmöglich machen würde. — Allein dieses Princip gab noch keinen völlig bestimmten und festen Unterschied. Denn der Unterschied der Handlungen, welche zur Selbsterhaltung (Vollkommenheit, Glückseligkeit) nothwendig sind, und derer, welche die Selbsterhaltung nur befördern, lässt sich durch ein Mehr oder Minder leicht flüssig machen. Daher wandte man sich später an ein anderes Merkmal des positiven Rechts. Dieses zieht nemlich um jede in seinem Bereiche befindliche Person eine weitere oder engere Sphäre, innerhalb welcher es das Handeln derselben nicht allein frei lässt, sondern auch durch Zwangsanstalten schützt. Jemehr nun dem eudämonistischen Menschen daran liegt, sowohl eine weite als auch eine sichere Sphäre seiner äusseren Freiheit zu besitzen, desto mehr musste das Recht den Schein gewinnen, als ob es nur ein Mittel für die Sicherung der äusseren Freiheit seie. Und da es ein Widerspruch sein würde, wenn ein Mittel der Art wäre, dass es seinen eignen Zweck hinderte, so stellte man als Princip des Rechts die unveräusserliche Freiheit auf, und forderte, dass nur das in das Recht und seinen Zwang aufgenommen werde, was nothwendig sei, um die Freiheit eines Jeden mit der der Andern verträglich zu machen.

So hatte man die Rechtsphilosophie in einen scharfen Gegensatz gegen die Ethik gebracht. Das Recht bezieht sich nur auf die äusseren Handlungen, nicht aber auf die Normirung des im Innern bleibenden Willens, es lässt jeden in seiner Rechtssphäre frei und schützt ihn in derselben; daher kann es sogar in den Fall kommen, das zu sanctioniren, was die Ethik verbietet; es setzt den guten Willen zur Erfüllung seiner Gebote nicht voraus, sondern will nur durch äussere mechanische Anstalten die Freiheit des Einzelnen, wie des Staats schützen, und sein Triumph ist, diesen

Mechanismus so künstlich einzurichten, dass er unfehlbar seine Dienste verrichtet. Die Ethik dagegen hat es nur mit der innern Gesinnung zu thun, beurtheilt die äusseren Handlungen nur in soweit, als sie Zeichen jener sind, und verbietet sogar auf ihrem Gebiete allen äusseren Zwang.

Hiermit war aber die Entwicklung auf einem Puncte angekommen, wo die Verkehrtheit dieser ganzen Ansicht sich fühlbar machen musste. Denn die Consequenzen derselben untergruben nicht allein das Recht selbst, sondern machten auch eine wahrhaft sittlich würdige Gestaltung der menschlichen Gemeinschaften unmöglich. Wir wollen dies nach einigen Hauptgesichtspuncten darzulegen versuchen.

1. Wir ziehen zunächst den Umstand in Betracht, dass man das Recht nur als ein Mittel für einen ausserhalb desselben liegenden Zweck auffasste. — Mag man nun als absoluten Zweck des Rechts setzen, was man will: die Freiheit und Selbsterhaltung, oder das vernunftgemässe Leben, oder mag man gar mit Stahl bis zum göttlichen Weltplane hinaufsteigen, erkennt man aber das Recht nicht selbst als einen absoluten Zweck an, so folgt nothwendig, dass die Achtung vor dem Rechte verschwindet, wenn es sich als ein untaugliches Mittel zur Erreichung jener ihm fremden Zwecke erweist. Da nun das geltende positive Recht, als menschliche und darum nothwendig unvollkommene Einrichtung, an irgend welchen Puncten jenen Zwecken — welchen man auch setzen möge — nicht entsprechen, ja ihrer Erreichung hinderlich sein wird, so wird jede derartige Rechtsansicht, wenn sie sich consequent ausbildet, mit dem positiven Rechte in unauflöslichen Conflict kommen, d. h. sie wird das positive Recht in diesem Puncte für kein gültiges Recht erklären und es für gerechtfertigt halten müssen, wenn es in dieser Hinsicht umgestossen wird. Somit liegt in jeder derartigen Rechtsansicht — freilich oft unbewusst und wider Willen — ein Princip der Revolution.

Schon von diesem Gesichtspuncte aus, ergiebt sich die Nothwendigkeit eine solche Ansicht zu suchen, welche die absolute Heiligkeit des Rechts anerkennt. Das kann aber nur geschehen, wenn dasselbe nicht bloss als ein Nützliches für sittliche oder nicht sittliche Zwecke, sondern, wenn es an sich selbst, als absoluter Zweck, gelobt wird. Damit aber stellt man das Recht schon in die Ethik hinein; denn diese ist die Wissenschaft der absoluten Zwecke für den Willen. Mag man nemlich die Ethik auffassen, als Lehre vom höchsten Gute, oder von der Tugend oder der Pflicht oder von den absoluten Musterbildern (Ideen) des Willens,

immer strebt man in derselben dem empirischen ein ideales Wollen vorzuzeichnen, dessen Erreichung der absolute Zweck jenes sein muss.

2. Nach der gewöhnlichen Ansicht soll das Recht im letzten Grunde allein durch Zwang geschützt werden, und jede Rechtsgesellschaft wird lediglich als eine Zwangsanstalt betrachtet. Zwang aber setzt eine überlegene Macht voraus. Diese kann aber möglicher Weise eben so gut die Freiheit, die von ihr gesichert werden soll, vernichten. Was also soll gegen den unrechtlichen Zwang dieser schützen? Eine zweite noch grössere Macht, die aus demselben Grunde eine dritte über sich haben müsste? Man sieht, das geht in's Unendliche, ist also ungereimt; und die Geschichte hat die Thorheit dieser Ansicht hinreichend documentirt. Will man also wahre Sicherung des Rechts oder, wenn man will, der Freiheit, so muss man sich an den guten d. h. hier vor allem rechtlichen Willen der Einzelnen wie der Gesammtheit wenden. Würde man dagegen anstatt dessen ein allgemein verbreitetes unrechtliches Begehren in einer Gesellschaft voraussetzen, so ist offenbar, dass in ihr die Schranken der gezogenen Rechtssphären nicht beobachtet würden, dass die oberste Gewalt nur insofern und insoweit zwingen würde, als es ihr Vortheil erheischte, und dass ihrer Gewalt sich die Gewalt der Schwächern — List und Betrug — entgegenstellen würde. — Redet nun aber eben nach hergebrachter Trennung vom guten und rechtlichen Willen die Moral, so ergiebt sich, dass die Zwangsrechtsordnung auf diese, als auf ihr Fundament, in welchem ihre Principien liegen, zurückweist.

3. Insbesondere aber ist zu erwägen, dass das positive Recht im Staate viele Verhältnisse normirt, die ihrem eigenthümlichen Wesen nach gar keine rechtlichen Verhältnisse sind, und den Rechtscharacter nur dadurch erlangen, dass sie innerhalb der Staatsgemeinschaft auf eine feste und allgemein anerkannte Weise geordnet werden müssen, um der Verwirrung und dem Streite vorzubeugen. Hierher gehört z. B. alles, was sich auf Familienverhältnisse, auf die Erzeugung und Verwaltung der Güter, auf die gesammte weltliche und religiöse Cultur bezieht. Würden diese allein nach dem Principe der unveräusserlichen Freiheit, worauf das Naturrecht sich basirt hat, ihre Normirung empfangen, so würde die Gestaltung derselben nicht nach ihrem eigenthümlichen Wesen, sondern nach einem fremden Principe geschehen. Dadurch entstände aber nicht allein eine an sich missfällige Incongruenz der rechtlichen Gestaltung mit der Natur der Sache selbst, sondern

diese Incongruenz würde auch ein fortwährendes, wenigstens inneres, Widerstreben gegen das positive Gesetz bewirken, wodurch die Wirksamkeit desselben gestört und die Rechtssicherheit vermindert würde. Und selbst wenn man nach dem richtigen Rechtsprincipe die verschiedenen Verhältnisse im Staat so ordnen will, dass dem Streite möglichst vorgebeugt wird, so wird das nicht anders geschehen können, als dass man bei diesem Geschäft nicht allein die theoretische Natur derselben, sondern auch die einem jeglichen Verhältnisse vorstehende sittliche Idee sorgfältig erwägt. Folglich wird sich die Rechtsphilosophie nur auf der Grundlage der gesammten Ethik auferbauen können, wenn sie für die rechtliche Gestaltung der verschiedenen Lebensverhältnisse im Staate eine ideale Norm, wenn auch nur in allgemeinen Umrissen, aufstellen will.

4. Nach der gewöhnlichen Ansicht des Naturrechts wird der Staat nur als Rechtsstaat aufgefasst und sein Zweck nur in dem Schutze der Freiheit der Einzelnen gefunden. Aber selbst abgesehen von dieser eudämonistischen Auffassung des Rechts würde ein blosser Rechtsstaat dem sittlichen Urtheil nicht genügen. Denn dann ist die Gesellschaft im Staate nur in diesem einen Puncte sittlich, während sie sich um die Realisirung der übrigen sittlichen Ideen in ihrem Bereiche nicht kümmert.

Freilich ist die gemeinsame Sicherung des Rechts die erste und unerlässlichste Bedingung für das Gedeihen der übrigen sittlichen Zwecke, allein so lange diese noch nicht in den gemeinsamen Willen aufgenommen, sondern lediglich der Privatwillkühr überlassen sind, ist der blosse Rechtsstaat nur ein unvollkommener Anfang einer wahrhaft sittlichen Gemeinschaft. — Gegen diese Erweiterung des Staatszwecks über die gemeinsame Sicherung des Rechts hinaus pflegt man gewöhnlich einzuwerfen: es sei unmöglich, dass der Staat als solcher sich in anderer als rechtlicher Hinsicht sittlich gestalte, weil die innere Gesinnung dem Staate mit seinem Zwange unerreichbar sei. Allein dieser Einwand beweist zunächst zu viel. Denn auch die rechtliche Gesinnung ist dem Staate unerreichbar; er dürfte also auch nicht zwingen, rechtlich zu handeln. Sodann aber trifft er auch nicht den rechten Punct. Die Erwartung stellt niemand an den Staat, dass er durch seine äusseren Zwangsmassregeln unmittelbar eine sittliche Gesinnung erzwingen soll. Sondern der Staat, als der in äusserer rechtlicher Ordnung hervortretende Gemeinwille eines Volks soll und kann nur erstreben, dass die äusseren gemeinschaftlichen Handlungen, also die äussere Gestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse, den

sittlichen Ideen entsprechen, und soll nur Mittel darbieten, durch deren treue Benutzung die Individuen zur sittlichen Gesinnung erzogen werden können, unter welchen eben jene äussere sittliche Gestaltung der Gesellschaft keinen geringen Platz einnimmt. Wie weit aber die staatliche Gesetzgebung in die Normirung der Gesellschaftsverhältnisse eingreifen dürfe und solle, wird sich aus der Natur eines jeden Verhältnisses und seinem Zusammensein mit den übrigen, und wird in der Wirklichkeit ausserdem noch von der ganzen natürlichen und historischen Lage des Staats abhängig sein.

Es mag sein, dass wir hier gegen eine gegenwärtig immer mehr in Abgang kommende Ansicht disputiren. Kein Urtheilsfähiger wird gegenwärtig dem Staate die positive Fürsorge für Hebung der sittlichen Kraft und für wohlwollende Verwaltung der Güter absprechen, oder ihn nur aus dem Grunde zu derselben berechtigt halten, weil dadurch die rechtliche Freiheit der Einzelnen mehr gesichert wird; die Ansicht, welche die Ehe und den Staat selbst nur aus dem Gesichtspuncte eines willkührlich zu schliessenden und ebenso willkührlich wieder aufzuhebenden Contractes ansieht, geräth immer mehr in allgemeinen Verruf u. s. w., kurz man ist schon längst über die einseitige Ansicht vom blossen Rechtsstaate dazu fortgeschritten, ihn als eine sittliche Gemeinschaft anzusehen. Deshalb ist auch Hoffnung vorhanden, dass die gegenwärtigen Parteien immer mehr zu der Erkenntniss kommen werden, dass sie nicht durch unvereinbaren Gegensatz geschieden sind. Denn wenn die Einen mehr Gewicht auf die Bevormundung der Unterthanen durch die Regierung, die Andern aber auf die Selbstthätigkeit der Regierten legen, so können jene nicht leugnen, dass die Unterthanen schon in irgend einem Maasse mündig sind, und diese nicht, dass dieselben noch einiger Bevormundung bedürfen. Und wollte man auch noch so stark die Selbstregierung der einzelnen Gesellungen innerhalb des Staats betonen, so muss den Organen, welche den gemeinsamen Willen im Staate repräsentiren, doch zum mindesten die Function zugestanden werden, das Verschiedene in ein zusammenhängendes System zu redigiren, wenn nicht die vielen sich selbst regierenden Gesellungen in Verwirrung gerathen und das Ganze der Auflösung entgegenführen sollen. Oder soll etwa der Staat warten, bis der Streit schon ausgebrochen ist, und dann weiter nichts thun, als äussere Ruhe erzwingen? — Aber wenn auch jene im Allgemeinen richtige Ansicht vom Staate schon die Oberhand gewonnen haben möchte, so scheint doch noch viel daran zu fehlen, dass die bisherige Rechtsphilosophie die letzten Gründe derselben wissenschaftlich aufgestellt habe. — Wir

glauben wenigstens im vorhergehenden Buche gezeigt zu haben, dass auch dasjenige, was Stahl nach noch viel unglücklicheren Versuchen Anderer, dafür geleistet hat, einer unbefangenen Critik nicht Stand halte.

Wir glauben daher nichts Ueberflüssiges zu thun, wenn wir im Folgenden den nach unserer Ansicht allein richtigen Gedankengang darzulegen versuchen, durch welchen sich die Philosophie des Rechts als einen integrirenden Theil der gesammten Ethik erweiset.

Zweites Capitel.

Die Nothwendigkeit einer ethischen Grundlage für die Philosophie des Rechts.

Die Philosophie des Rechts muss, wie jede andere philosophische Disciplin, von einem Gegebenen ausgehen. Denn das letzte Interesse aller Denkarbeit ist entweder die Erklärung oder die Beurtheilung solcher Begriffe und Begriffsverhältnisse, welche durch die innere und äussere Erfahrung inmitten der Natur und der menschlichen Gesellschaft unwillkürlich erzeugt werden, und daher, so zu sagen, die Substanz des geistigen Lebens bilden. Diese Begriffe in eine ihrem Inhalte und den daraus sich ergebenden Beziehungen angemessene Ordnung zu bringen, die Widersprüche in denselben zu lösen, und die aus denselben unwillkürlich sich ergebenden Geschmacksurtheile aufzustellen — ist das hauptsächlichste Geschäft der philosophischen Arbeit.

Es wird also unsere erste Frage sein müssen, welches Gegebene der Rechtsphilosophie insbesondere zu Grunde liege? — Um im historischen Zusammenhange mit der bisherigen Bearbeitung dieser Disciplin zu bleiben, wollen wir die weitere Entwicklung unserer Ansicht an die Antwort anknüpfen, welche man schon längst mit allgemeiner Zustimmung auf jene Frage gegeben hat. Seitdem man angefangen hat das Naturrecht systematisch zu bearbeiten, ist man allgemein von der Thatsache ausgegangen, dass unter den Geboten für die menschlichen Handlungen einige vorhanden sind, deren Erfüllung nicht dem Ermessen eines Jeden überlassen bleibt, sondern nöthigenfalls mit Gewalt erzwungen wird. — Obwohl nun diese Thatsache nicht die einzige ist, welche in Wahrheit der Rechtsphilosophie zum Grunde gelegt werden muss, und obwohl die Beschränkung des Blicks auf diese That-

sache allein zu manchen weitgreifenden Irrthümern verleitet hat, so hat man in ihr doch die wichtigste und am tiefsten in das menschliche Leben eingreifende und dazu eine solche aufgefasst, deren Vorkommen in jeder festen und geordneten menschlichen Gesellschaft auf die Unabhängigkeit von blosser Willkür deutlich genug hinweist. Die Rechtsphilosophie hat somit ein Gegebenes ergriffen, was sicherlich einer ernsten Denkarbeit würdig ist.

Ist nun die Thatsache gefunden, welche diese Disciplin zu bearbeiten hat, so erhebt sich die weitere Frage nach dem Ziele dieser Bearbeitung; denn von Beantwortung derselben wird die ganze Methode der Bearbeitung abhängig sein. Wenn wir nun die blosse historische Sammlung und die logische Anordnung der hierher gehörigen Begriffe für eine blosse Vorarbeit erklären, mit welcher die ganze Aufgabe bei weitem nicht gelöst ist, so befinden wir uns mit der geschichtlich vorhandenen Rechtsphilosophie im Einklange. Denn diese hat durchgehends ein höheres Ziel erstrebt. Ihr letztes leitendes Interesse ist immer gewesen, ein Princip zu gewinnen, nach welchem der Werth oder Unwerth des vorhandenen positiven Rechts oder solcher Bestrebungen, welche auf Abänderung desselben ausgehen, beurtheilt werden müsse. Daher hat man nach dem letzten Grunde geforscht, an welchem die bindende Kraft der Rechtsgebote hänge, hat den mit ihnen verbundenen Zwang zu rechtfertigen gesucht, hat das dieselben von allen andern Geboten scheidende Princip auffinden, die Sphäre derselben umgrenzen und endlich die diesem Principe gemässe rechtliche Verfassung der menschlichen Gesellschaft, nach den Unterschieden des Privat-, Staats- und Völkerrechts, bestimmen wollen. Die Aufstellung und Begründung einer idealen Norm für die allgemeinen Grundzüge, welche sich in jeder Rechtsordnung finden müssen, wenn sie nicht verwerflich sein soll, ist also ihre durchgängige Tendenz gewesen.

Freilich ist dies nur eine der möglichen Betrachtungen jener Thatsache. Eine andere würde die sein, welche sich nur mit der Erklärung beschäftigte, aus welchen Ursachen jene Thatsache entstehe. Es ist aber von Wichtigkeit die völlige Disparatheit dieser beiden Betrachtungsweisen des Rechts vor Augen zu haben, und einzusehen, dass keine von beiden die andere ersetzen kann. Denn mag eine das Recht seiner Entstehung nach erklärende Wissenschaft entweder nur historisch verfahren, oder aus den letzten metaphysischen und psychologischen Gründen die Möglichkeit begreiflich machen wollen, dass überhaupt ein Recht oder dass bestimmte Rechtsordnungen unter Menschen vorhanden sind,

in keinem Falle wird sie aus ihren eignen Gründen darthun können, dass überhaupt ein Recht und was als Recht da sein solle; da sie ebensowohl das Unrecht als das Recht in seinem Geschehen zu begreifen, nicht aber zu beurtheilen hat. Denn wenn auch die Einsicht in die Ursachen, aus welchen ein Rechtsinstitut oder eine ganze Rechtsordnung entstanden ist, zur Beurtheilung ihres Werths oder Unwerths behülflich sein mag, insofern dadurch die zu beurtheilenden Verhältnisse der Anschauung bestimmt und vollständig vorgelegt werden, so kann doch diese Hülfe so lange gar nicht benutzt werden, als man nicht unabhängig von dieser theoretischen Einsicht schon einen Maassstab der Beurtheilung besitzt. Auf der andern Seite kann aber ebenso wenig die das Recht beurtheilende Wissenschaft die Entstehung desselben erklären, da die Forderung, dass etwas geschehen solle, nicht das wirkliche Geschehen verbürgt, und am wenigsten erklärt, welche Ursachen vorhanden sein müssen, damit etwas geschehen könne.

Wenn nun aber das vorwiegende Interesse aller denkenden Beschäftigung mit dem Rechtsbegriffe auf Seiten der Beurtheilung dessen, was Recht ist und Recht sein soll, liegt, ja diese jener theoretischen erst den präcis bestimmten Begriff des Rechts liefern muss, so zeigt sich, dass die beurtheilende die Hauptwissenschaft ist, welcher die theoretische — historische und methaphysische — nur als Hülfsmittel zu dienen hat.

Im Folgenden wird nun allein von dieser beurtheilenden oder normativen Rechtsphilosophie gehandelt werden.

Nachdem das als der allgemeine Charakter dieser Wissenschaft gefunden ist, dass sie Normen für das menschliche Handeln aufzustellen hat, so erhebt sich als die nächstfolgende Frage die nach dem Wege, auf welchem diese Normen zu finden sind?

Die bisherige Rechtsphilosophie hat im Ganzen nur zwei Wege zu diesem Behufe eingeschlagen, die aber zu keiner wesentlichen Differenz führen. Entweder setzte man gemäss der Thatsache, dass Zwangsgebote an den Menschen vorhanden sind, den Begriff des Gebots oder den correlaten der Pflicht an die Spitze und suchte dann nach der Autorität des Gebots, welche man entweder in dem göttlichen oder in dem menschlichen Willen fand; oder aber man wollte den Begriff des Gebots und der Pflicht aus dem des subjectiven Rechts, als eines Gutes ableiten; dass aber Rechte vorhanden seien, führte man wieder entweder auf den göttlichen oder auf den menschlichen Willen zurück, mochte man sie im letzteren Falle, als Manifestationen des Einzelwillens oder eines sogenannten objectiven Allgemeinwillens ansehen. Da nun

aber auch das Gebot, als solches, ein Ausdruck eines Willens ist, und auch die Rechte selbst, insofern sie Pflichten begründen sollen, unter denselben Begriff des Gebots fallen, so blieb man auf beiden Seiten innerhalb derselben Grundanschauung. Man setzte als letztes Princip der Gültigkeit des Rechts irgend einen Willen, von welchem entweder zunächst Gebote oder Rechte emaniren sollten. Da nun sowohl Gebote als Rechte sich auf einen andern Willen beziehen, dem sie eine gewisse Norm des Handelns vorschreiben, welcher dieser sich zu fügen hat, so hatte man in der That als obersten Begriff: das Verhältniss eines gebietenden und eines gehorchenden Willens. Wenn man nun von hieraus sofort zu der Frage überging, welches die Gebote seien, welche zum Gebiete des Rechts gehörten, also das besondere Gebiet desselben von der übrigen Ethik ausscheiden wollte, und in dieser Absicht sich entweder an den verschiedenen Zweck der Gebote — der irdischen oder ewigen Glückseligkeit, des innern oder äussern Friedens, der innern oder äussern Freiheit, — oder an die verschiedenen Subjecte, an welche das Gebot ergeht — den Einzelnen oder die Gemeinschaft — wandte, so übersprang man, oder schob doch wenigstens in einen unklaren Hintergrund, die wichtigste Frage: wie kann ein Wille einen andern binden? eine Frage, welche offenbar eher beantwortet sein muss, ehe man in den verschiedenen Inhalt der Gebote hinabsteigt. Denn ehe sie nicht entschieden ist, bleibt es ungewiss, ob das, was der gebietende Wille als Recht oder als moralisches Gebot aufstellt, auch wirklich eine bindende Norm für einen Willen ist.

Der Sinn dieser Frage bezieht sich offenbar nicht auf die physische Ueberwältigung des Willens durch den andern, so dass er nicht anders wollen könne; der gehorchende Wille soll vielmehr nur durch die Vorstellung, dass ein anderer Wille ihm ein bestimmtes Wollen vorschreibt, sich an dieses gebunden fühlen. Worin also liegt der Grund, dass der eine Wille durch die Vorstellung, dass ein anderer ihm gebietet, gebunden sein soll? In dem Factum, dass ein anderer Wille gebietet, kann er nicht liegen, denn warum soll das Wollen des Einen mehr gelten, als das der Andern? Als blosse Willen sind sie einander gleich. Der Grund also, dass der eine Wille gehorchen soll, kann nicht darin liegen, dass es ein anderer Wille ist, der ihm etwas gebietet. Wenn also dafür dennoch ein Grund da ist, so kann er nur in dem Inhalt des Gebots liegen, d. h. in der Beschaffenheit der Handlung oder des Zustandes, welcher geboten wird. Nun aber wird der Inhalt eines Gebots nicht dadurch modificirt, ob er in der Form

eines Gebots auftritt oder nicht; folglich ist es für die Motivirung des Gehorsams gleichgültig, ob der verpflichtende Grund als Gebot, d. h. als Ausdruck eines Willens auftritt oder nicht. Denn die Autorität des Gebots liegt nicht darin, dass es der Ausdruck eines Willens ist. Hieraus ergiebt sich aber, dass man bei der Grundlegung der Rechtsphilosophie nicht bei dem Begriffe des Gebotes oder des Rechts im subjectiven Sinne stehn bleiben darf. Denn dadurch würde man nur verleitet, als die gesuchte Autorität, welche den gehorchenden Willen binden soll, einen andern Willen zu setzen, und müsste sich dann an den widersittlichen Gedanken wenden, dass die grössere Stärke des einen der Verpflichtungsgrund für den schwächern sei. Man hätte dann als Inhalt des ersten und höchsten Gebots den Satz aufstellen müssen: Du sollst dem stärkern Willen absolut gehorchen. Dagegen aber würde jeder auch vor aller wissenschaftlichen ethischen Erkenntniss sofort einwenden: Dies könne unmöglich ein Gebot sein, da die blosse Stärke eines Willens keine Garantie gäbe, dass er auch das Gute und Gerechte gebiete [1]).

[1]) Behält man den Begriff des Gebots als den obersten der Ethik und der Rechtsphilosophie insbesondere bei, so ist die natürliche Folge, dass diese eine theologische Richtung erhält. Denn da es darauf ankommt, eine absolute Autorität zu finden, welche den Willen auch absolut fest binde, so wird man das Ziel nur dadurch zu erreichen glauben, dass man den gebietenden Willen als absolut stark, d. h. allmächtig denkt; und wird dann denjenigen ethischen Ansichten, welche zwar den Begriff des Gebots zum Grunde legen, aber nicht theologisiren, den Vorwurf machen, dass es ihnen an einer verpflichtenden Autorität mangele. Fasst man z. B. die Kantische Autonomie des Willens in dem Sinne, dass der Mensch seinen einen Willen (das niedere Begehrungsvermögen) durch den andern (das obere Begehrungsvermögen) binden solle, so scheint das eine leicht zerreissbare Fessel; denn soll die Stärke eines Willens der letzte Verpflichtungsgrund zum Gehorsam gegen ihn sein, so möchte sie gar häufig sich eben bei dem niedern Willen finden. Daher bedarf man denn auch zur Begründung der Rechtslehre der göttlichen Autorität. Zwar sind die positiven Rechtsgebote zu offenbar menschlichen Ursprungs, als dass man das übersehen könnte, aber würde man sie bloss als Gebote menschlicher Gewalthaber ansehen, so würde der Wille der Unterthanen jener Ansicht zu Folge, nicht hinlänglich gebunden scheinen, da die Macht der Obrigkeit keine absolut überwältigende ist. Daher muss man den göttlichen Willen, dass Obrigkeit sei, zu Hülfe nehmen. — Zwar verdankt man es bei uns dem Christenthume, dass die widersittlichen Folgen jenes Grundsatzes nicht zur völligen Reife kommen, denn in dem christlichen Gottesbegriffe fällt die absolute Macht mit vollkommner Heiligkeit zusammen; es steht daher fest, dass die absolute Macht nur das Gute und Gerechte gebietet. Aber man wird sich dann doch gar sehr zu hüten haben, dass man nicht den Inhalt der christlichen Gebote nur um deswillen für gut ansieht, weil sie von der absoluten Macht stammen.

Sind wir nun durch die ebengeführte Untersuchung an den Inhalt des Gebots gewiesen, um die den Willen bindende Autorität zu finden, so erhebt sich nun weiter die Frage: welche Bedingungen der Inhalt eines Gebots erfüllen müsse, um jene Autorität zu besitzen?

Ehe indessen diese Frage beantwortet werden kann, muss zuvor erkannt sein, worin denn überhaupt eine bindende Autorität für einen Willen bestehen könne. In dem Begriffe einer solchen Autorität, oder in dem des Sollens, kann es nicht liegen, dass sie eine im Gemüthe vorhandene Macht sei, welche den wirklichen Vorgang eines bestimmten Willens entweder fördere oder hemme; denn dann müsste das Wollen dem Sollen nothwendig gemäss sein. Wenn nun nicht der wirkliche Wille, als Actus, durch das Sollen gebunden wird, und dieses sich dennoch auf den Willen bezieht, so kann nichts anders übrig bleiben, als dass das Bild des Wollens daran gebunden ist. Das Bild des Wollens aber ist der angeschaute Inhalt des Wollens. Auch hier nun kann die Autorität über den Willen nicht darin bestehen, dass dieser durch das Anschaun jenes Bildes gehemmt oder gefördert werde, sondern das Angeschaute selbst, eben indem es angeschaut wird, muss eine Hemmung oder Förderung erfahren. Dies aber kann nicht anders geschehen, als durch ein Urtheil über das Bild, — nicht ein logisches, welches die Einstimmigkeit oder den Widerstreit desselben mit andern Begriffen aussagte, sondern durch ein — um es allgemein auszudrücken — ästhetisches, welches ein Billigen oder Verwerfen, Loben oder Tadeln ausdrückt. Und das ist ja eben überhaupt das allgemeine Merkmal im Begriffe der Autorität, dass sie in einem Beifall oder Missfallen ausdrückenden Urtheile über ein Denken, Wollen, Handeln besteht. Das specifische Merkmal derselben aber ist nun das, dass dieses Urtheil ein gültiges, anzuerkennendes ist, welches den nicht zu umgehenden Anspruch macht, dass das Beurtheilte, — hier also das Wollen — seinem Ausspruche sich zu unterwerfen habe.

Es erhebt sich daher die neue Frage: welcher Art denn die billigenden oder verwerfenden Urtheile über ein Willen sein müssen, um jenen Anspruch machen zu können?

Ein solches Urtheil kann entweder von einem Willen ausgehen oder nicht. Im ersten Falle wird der Wille A gelobt oder getadelt, in wiefern er einem andern Willen B entspricht oder widerspricht; wie z. B. wenn geurtheilt wird, ob ein einzelner Willensact in einen grösseren auszuführenden Plan hineinpasse oder nicht, wo die Billigung oder Missbilligung eben von diesem

allgemeinern Willen ausgehen würde. Hier wird nur über A geurtheilt, nicht aber über B. Soll nun der Wille A das über ihn von B gefällte Urtheil als ein ihn absolut bindendes anerkennen, so muss schon feststehen, dass dieser ein zu billigender ist. Es muss also auch über B ein Urtheil ergehen. Sollte dieses nun wieder von einem dritten Willen C herrühren, so würde wieder derselbe Fall und so weiter ins Unendliche eintreten, wenn man nicht willkürlich einen letzten Willen statuiren wollte, welcher keiner Beurtheilung unterliege. Kann demnach ein billigendes oder verwerfendes Urtheil, welches wiederum von einem Willen ausgeht, nicht die gesuchte Autorität sein, deren Ausspruch anerkannt werden muss, so muss sie in einem willenlosen Urtheile liegen, dessen Ausspruch — wie der eines unparteiischen Richters — durch keinerlei Wollen, Begehren, Wünschen u. dgl. bestimmt ist.

Hieraus folgt, dass allen denjenigen Urtheilen jene absolut bindende Autorität nicht beigelegt werden kann, welche einen Willen um seines Objects willen als einen nützlichen, zweckmässigen, consequenten loben oder wegen des Gegentheils tadeln; denn alle diese bezeichnen nur die Angemessenheit oder Unangemessenheit eines Willens in seinem Verhältnisse zu einem andern Willen. Wird z. B. ein Wollen gelobt, weil es Reichthum, Genuss, Ehre, Freiheit, Macht zu seinem Objecte hat, so spricht in diesem Urtheile nur ein Wille, für den diese Objecte Güter sind, oder welcher sie begehrt. Ebenso geht das Lob der blossen Verständigkeit und Zweckmässigkeit des Handelns zuletzt nur von einem höhern, allgemeinern Willen aus, in dessen Plan ein bestimmtes Wollen passt, mag nun dieses Urtheil von dem Handelnden selbst ausgehen, oder von einem Andern, welcher sich in Gedanken an die Stelle des Handelnden versetzt. Alle solche Urtheile, die den Willen bloss als einen tauglichen für einen bestimmten Zweck loben, sind offenbar nur relativ und darum nicht absolut bindend; denn wenn jemand den Zweck selbst nicht will oder ihn gar verwirft, wird er auch das zu demselben taugliche Mittel nicht loben oder gar verwerfen. Wenn also die absolut bindende Autorität für einen Willen in einem absolut lobenden oder tadelnden Urtheile über denselben bestehen muss, und ein solches Urtheil nicht wieder aus einem Wollen entspringen kann, so muss es sich in dem blossen Anschaun des zu beurtheilenden Wollens erzeugen, und zwar dergestalt, dass der Anschauende, so lange er sich in diesem blossen Anschaun befindet und keine andern Gemüthszustände einwirken lässt, sich in seinem Urtheil

auf ähnliche Art gebunden fühlt, wie er im Anschauen sinnlicher Objecte gebunden ist. Wie man z. B. im Anschauen eines rothen Lichts die Empfindung nicht willkürlich abändern, und es nicht als nicht roth sehen kann, so muss man auch im Anschaun eines bestimmten Willensbildes nothwendig eben nur ein und dasselbe Urtheil über dasselbe fällen können, und es unmöglich finden, anders über dasselbe zu urtheilen, als man urtheilt.

Mit diesem Erforderniss eines absoluten Urtheils über den Willen, dass es nicht wieder von einem Willen ausgehe, ist also zugleich die Rücksicht auf die Objecte des Willens, in sofern sie Bestimmungsgründe des Urtheils sein könnten, gänzlich ausgeschlossen. Was aber bleibt dann am Willen als möglicher Gegenstand der Beurtheilung übrig?

Zunächst könnte es scheinen, als ob nach Abstraction von den Objecten des Willens nur der blosse Actus des Wollens übrig bleibe, dass dieser aber kein Gegenstand eines Lobes oder Tadels sein könne. Das letztere ist allerdings richtig; denn da der blosse Actus des Wollens in allem Wollen ist, so kann er nicht den Grund des Unterschiedes zwischen lobens- und tadelnswerthem Wollen enthalten. Aber nach jener Abstraction bleibt auch nicht bloss jener Actus, sondern auch die Form des Wollens als möglicher Gegenstand der Beurtheilung übrig. Besteht nun jede Form aus Verhältnissen, und kann jedes noch so zusammengesetzte Verhältniss in einfache Verhältnisse aufgelöst werden, von denen jedes aus nicht mehr als zwei Gliedern bestehen kann, so werden auch die einfachsten Willensformen oder Verhältnisse aus zwei Gliedern bestehen, und die Zusammenfassung dieser zwei Glieder in Eine Anschauung wird das gesuchte absolute Urtheil ergeben müssen, wenn es überhaupt zu finden ist. Dass aber auch der Gegenstand eines lobenden oder tadelnden Urtheils nur ein Verhältniss sein kann, bestätigt sich durch den ersten Satz der allgemeinen Aesthetik, dass das Einfache, als solches, durchaus gleichgültig ist. Wie ein einfach gefärbter Punct weder schön noch hässlich ist; wie erst durch das Zusammenfassen wenigstens zweier Töne Harmonie oder Disharmonie entsteht u. s. w., ebenso ist ein ausser allem Verhältniss stehender Wille ein durchaus gleichgültiges Factum. Das Löbliche oder Verwerfliche desselben wird erst hervortreten, wenn er in einem Verhältniss zu etwas Anderm gedacht wird. Eine Sache sich aneignen wollen z. B. ist ein einfaches Factum, von dem man nicht sagen kann ob es löblich oder verwerflich ist; setzt man aber hinzu: eine fremde Sache wider Willen des Eigen-

thümers sich aneignen wollen, so wird sofort das Urtheil hervortreten, dass das verwerflich sei.

Ob nun solche Willensverhältnisse vorhanden sind, über die im begierdefreien Anschauen derselben ein absolut lobendes oder tadelndes Urtheil ergeht, muss die weitere Untersuchung zeigen. Bis jetzt haben wir nur gefunden, dass, wenn den Geboten an einen Willen eine absolut bindende Kraft zukommen soll, diese in nichts Anderem liegen kann, als in absolut lobendem oder tadelndem Urtheile über formelle Willensverhältnisse.

Dieser Satz gilt aber nicht allein von der Moral — sondern auch von den Rechtsgeboten. Um uns dessen zu vergewissern, überschauen wir noch einmal kurz den Gang unserer Untersuchung! Wir gingen mit der bisherigen Rechtsphilosophie von der Thatsache aus, dass Gebote an den menschlichen Willen vorhanden sind, deren Erfüllung bei einigen dem subjectiven Ermessen freigegeben ist, bei andern aber nöthigenfalls erzwungen wird. Indem wir diese Thatsache zu analysiren begannen und dabei der allgemeinen Regel jeder Analyse folgten, dass wenn coordinirte Begriffe gegeben sind (wie hier: erzwingbare und nicht erzwingbare Gebote) zunächst der gemeinsame Begriff in Betracht gezogen werden muss, verwickelte uns der Begriff des Gebotes in die Frage nach dem letzten Puncte, an welchem die den Willen bindende Autorität haftet, und wir fanden das eben angegebene Resultat. Da sich nun dieses auf den für die erzwingbaren und nicht erzwingbaren Gebote gemeinsamen Begriff bezieht, muss es sich auch nach logischer Regel auf jede seiner Unterarten beziehen; denn der gemeinsame Begriff ist eben ein Merkmal seiner Unterarten, und was von dem Merkmale eines Begriffes gilt, gilt auch von dem Begriffe selbst. Folglich gilt unser Resultat auch von den Rechtsgeboten. Damit ist nun aber bewiesen, dass die philosophische Untersuchung über das Recht und über die sog. Moral in ihren Principien ein und dieselbe ist, und dass also die Rechtsphilosophie ein integrirender Theil der Ethik ist, insofern eben die Ethik die Wissenschaft von den absoluten Urtheilen über den Willen ist.

Diesem Beweise könnte man nur dadurch ausweichen, dass man den Begriff des Gebotes für die Rechtsphilosophie leugnete und die sog. Rechtsgebote nur für Klugheitsregeln erklärte, die man ohne sittlichen Vorwurf befolgen könne oder nicht. Diese Behauptung hat am entschiedensten Fichte aufgestellt, welcher die Rechtsgebote nur für denjenigen für verbindlich erklärte, der consequent handeln wolle, und welcher die Sanction des Rechts nur in der physischen Gewalt fand. Wollten wir dagegen darauf

aufmerksam machen, dass man es schwerlich über sich gewinnen könne, einen Dieb, Räuber, Empörer, Mörder u. s. w. bloss als einen inconsequent handelnden Menschen zu betrachten und die Sanction der solche Thaten verbietenden Rechtsgebote bloss in dem äusseren Zwange zu finden, welcher ihnen in einer Rechtsgesellschaft entgegengestellt wird, so würde man diese Instanz mit der Entgegnung zurückweisen wollen, dass wir die solchen Verbrechen entgegenstehenden Gebote nicht als blosse Rechtsgebote, sondern als moralische fassten, oder jene Verbrechen nicht bloss und lediglich rechtlich, sondern moralisch würdigen wollten; denn die Rechtsgebote — die Gebote des Staates, wie jeder Rechtsgesellschaft gingen bloss auf die äussere That, nicht aber auf die innere Gesinnung. Allein in dieser Antwort würde es deutlich zu Tage kommen, auf welchen Standpunct man sich bei Bearbeitung der Rechtsbegriffe sofort gestellt habe, nemlich auf den eines Gesetzgebers für eine Rechtsgesellschaft, der allerdings, als solcher, seine Gebote nur an die äussern Handlungen richtet und bei Uebertretung derselben nicht ein moralisches Urtheil ausspricht, sondern nur den Zwang decretirt. Aber wie anders kommt man in der Wissenschaft sofort auf diesen Standpunct, als durch einen gewaltigen Sprung, welcher über alle Fundamentallehren vom Rechte hinweggeht? Denn offenbar muss man doch erst die Rechtsidee gewonnen und nach ihren Beziehungen zu andern Begriffen untersucht, erst muss man das Wesen der Rechtsgesellschaft und weiterhin des Staates erkannt haben, ehe man in der Wissenschaft es unternehmen kann, sich auf den Standpunct eines menschlichen Gesetzgebers zu stellen. — Aber gesetzt auch, man hätte diesen Sprung gemacht, so würde man dennoch sich genöthigt sehen, auf eine ethische Würdigung des Rechts zurückzukommen und den letzten Punct seiner Autorität nicht in dem physischen Zwange finden können. Denn wäre dieser der letzte Grund der Gebundenheit an das Recht, so wäre es auch rechtlich tadelfrei, das Recht zu verletzen, wenn eine physische Macht uns nicht zwingen könnte; denn man hätte ja nur der überlegenen Macht zu weichen. Daraus folgt denn weiter, dass auch der Widerstand gegen die das Recht angeblich sanctionirende Gewalt rechtlich untadelhaft sein würde; denn erst durch wirklichen Widerstand gegen dieselbe würde man auf sichere Weise erfahren, ob man sich ihr, als der überlegenen, zu beugen habe. Wenn man nun vielmehr ohne alle Frage urtheilen wird, dass jeder in einer Rechtsgesellschaft rechtlich verbunden sei, der das Recht schützenden physischen Gewalt ohne Widerstand sich zu fügen, so wird man diese Gebundenheit an die Unterwer-

fung unter jene Gewalt eben nur auf ein absolutes ethisches Urtheil zurückführen können, nicht aber auf eine zweite physische Gewalt, welche die erste wiederum sanctionirte; denn dann würde die Reihe der Sanctionirung wieder ins Unendliche gehen, und ein letzter absoluter Punct, an welchem die Heiligkeit des Rechts hinge, wäre nicht zu finden. Das Recht muss also nothwendig ursprünglich als etwas Ethisches betrachtet werden, dessen Heiligkeit keine äussere, sondern innere, sittliche ist. —

Drittes Capitel.

Auffindung der das Rechtsgebiet constituirenden ethischen Ideen.

Nachdem im vorigen Capitel der allgemeine Standpunct aufgezeigt ist, von welchem jede Untersuchung über das Sittliche, also auch die über das Recht ausgehen muss, dass nemlich die letzte bindende Autorität für den Willen in absolut lobenden oder tadelnden Urtheilen über Willensverhältnisse zu finden sei, wird es nun darauf ankommen, diejenigen Willensverhältnisse und die Urtheile über dieselben aufzuzeigen, welche das Rechtsgebiet constituiren.

Ehe wir zu diesem Behufe den synthetischen Weg, diese Verhältnisse zu finden, in der Kürze nachweisen, wird es angemessen sein, um im historischen Zusammenhange mit dem, was allgemein als das Gebiet des Rechts anerkannt wird, zu bleiben, diejenigen Willensverhältnisse, auf welche sich das Recht bezieht, aus einer kurzen Analyse des allgemein seit alter Zeit anerkannten obersten Rechtsgebots aufzufinden. Das Zusammentreffen des analytischen und synthetischen Verfahrens mag dann dienen, die Ueberzeugung von der Richtigkeit unsers Verfahrens zu befestigen.

Gemäss dem alten obersten Rechtsgebote: suum cuique tribue, oder in seinem negativen Ausdrucke: neminem laede, hat Grotius eine Beschreibung des eigentlichen Rechts aufgestellt, welche ohne Zweifel allgemein als zutreffend anerkannt wird. Er sagt zum eigentlichen Rechte gehöre: alieni abstinentia, et si quid alieni habeamus aut lucri inde fecerimus, restitutio, promissorum implendorum obligatio, damni culpa dati reparatio et poenae inter homines meritum [1]).

[1]) De jure belli ac pacis proleg. 8. Vgl. Stahl, Philos. des Rechts, Band 1, 2. Aufl. S. 161.

Alle diese Begriffe setzen voraus, dass wenigstens zwei Personen zu einander in einem Willensverhältnisse stehen, und zwar in einem solchen, dass der Wille des Einen durch eine That den Andern berührt hat, oder wenigstens im Begriffe zu berühren stehend gedacht wird. Bezeichnungen von Willensverhältnissen aber, welche in dem Innern Einer Person allein beschlossen liegen könnten, und nicht nothwendig auf die Position oder Negation einer äussern That hinwiesen, befinden sich nicht darunter. Denn obwohl die Enthaltung vom fremden Eigenthume nicht nothwendig eine positive äussere That bezeichnet, so liegt in ihr dann doch die Negation einer solchen. Geht man näher auf den Inhalt dieser Begriffe ein, so zerfallen sie in zwei Gruppen; denn die Enthaltung oder Rückgabe des Fremden, die Erfüllung der Verträge und der Schadenersatz gehen in dem Einen Begriffe der Heilighaltung des fremden Eigenthums zusammen; die Strafe aber, auch wenn man sie nur auf Eigenthumsverletzung beziehen wollte, muss noch irgend ein anderes Verhältniss voraussetzen, da nicht jede Eigenthumsverletzung Strafe verdient. Wenn nun die ersteren Begriffe sich sämmtlich auf die Heilighaltung des Eigenthums eines Andern beziehen, und der Verletzung desselben entweder vorbeugen oder sie aufheben wollen, so liegt darin die Voraussetzung, dass zwei Willen sich vermittelst irgend eines Objects berühren, auf welches beide gerichtet sind, und zwar eines solchen, das nur dem Zuge Eines Willens folgen kann. Denn könnten beide Willen nach Willkür über dieses Eine Object disponiren, ohne sich gegenseitig zu hindern, so brauchte der Eine Wille nicht durch jene Rechtsbegriffe von demselben zurückgewiesen zu werden.

Dagegen setzen jene Begriffe nicht nothwendig voraus, dass die Verletzung des fremden Eigenthums in der Absicht geschehe, um den Eigenthümer selbst zu verletzen. Denn die Enthaltung von fremdem Eigenthum wird schon dann nicht beobachtet, wenn auch, ohne an den Eigenthümer zu denken oder ihn zu kennen, ein Eingriff in dasselbe zu einem ganz andern Zwecke geschieht. Auch wird es ohne weiteres einleuchten, dass eine That, welche in fremdes Eigenthum in der Absicht eingreift, um den Eigenthümer zu verletzen, in zwei verschiedenen Rücksichten beurtheilt werden muss, einmal insofern sie Verletzung des fremden Eigenthums ist, und sodann, insofern sie absichtliche Wehethat ist. — Fassen wir nun dies Alles zusammen, so liegt diesen Rechtsbegriffen gemeinsam folgendes Willensverhältniss zum Grunde: Es wird gedacht, dass zwei Willen durch irgend eine Aeusserung sich

in ein und demselben Objecte berühren, und zwar dergestalt, dass sie, ohne ihre Absicht auf den gegenüberstehen Willen zu richten, so in diesem Objecte zusammentreffen, dass ihre beiderseitigen Dispositionen über dasselbe sich einander ausschliessen.

Betrachten wir nun den letzten der von Grotius und auch sonst von Allen zum Rechtsgebiete gezogenen Begriffe, den der verdienten Strafe, und fügen wir demselben sein — offenbar ausgelässenes — Gegentheil, den des verdienten Lohnes hinzu, so ist zunächst zu bemerken, dass Lohn und Strafe unter Menschen sich nur auf Thaten beziehen, nicht aber auf ein Wollen, welches sich gar nicht geäussert hat. Dies ist das Gemeinschaftliche, welches diese mit andern Rechtsbegriffen verbindet. Der Begriff des Verdienten aber, welcher nothwendig in dem des Lohns und der Strafe liegt, weiset darauf hin, dass von einem Willen durch eine äussere That auf eine andere Person ein Wohl oder Wehe übergegangen ist, welches in demselben Maasse durch den Lohn oder die Strafe auf den Thäter zurückgehen soll. Hätte aber das aus einer That entstandene Wohl oder Wehe nicht in der Absicht des Thäters gelegen, d. h. müsste man voraussetzen, dass der Thäter jenen Erfolg weder gewollt, noch habe voraussehen können, so könnte dieser That der Erfolg nicht zugerechnet werden, und würde von verdientem Lohne oder Strafe nicht die Rede sein. —

Diese Begriffe also setzen ein anders bestimmtes Willensverhältniss voraus. Hier wird gedacht, dass ein Wille durch eine absichtliche Wohl- oder Uebelthat in einen andern Willen eingreift, während bei den ersteren Rechts-Begriffen nur eine unabsichtliche Berührung zweier Willen in einem Objecte vorausgesetzt zu werden brauchte.

Es hat sich also ergeben, dass diejenigen Begriffe, welche man unter dem Einen Namen des Rechts zusammenzufassen gewohnt ist, sich auf zwei disparate Willensverhältnisse beziehen. Wir werden der Deutlichkeit wegen im Folgenden das erste Verhältniss sammt dem davon unzertrennlichen Urtheile über dasselbe mit dem Namen der Rechtsidee, das zweite mit dem der Idee der Vergeltung bezeichnen.

Betreten wir nun den synthetischen Weg, um a priori die möglichen Willensverhältnisse aufzufinden, welche einer absoluten Beurtheilung unterliegen können, so müssen wir an die im vorigen Capitel abgebrochne Untersuchung wieder anknüpfen. Wir hatten gefunden: Wenn es überhaupt eine absolut bindende Autorität für den Willen giebt, so kann diese nur in absolut lobenden oder

verwerfenden, von allem Wollen durchaus unabhängigen Urtheilen über den Willen liegen.

Hieraus ergab sich sofort, dass alle Urtheile über den Willen, welche ihn um seines Objects willen billigen oder verwerfen, nur relative, nicht absolute sein können, weil sie im letzten Grunde von einem Willen selbst ausgehen, dass also nach Ausscheidung aller Materie des Wollens, da auch der blosse Actus des Wollens kein Gegenstand jener Beurtheilung sein kann, als solcher nur formelle Willensverhältnisse übrig blieben.

Wenn wir nun daran gehen, diese formellen Willensverhältnisse aufzufinden, so ergiebt sich, dass als die möglichen zweiten Glieder eines solchen Verhältnisses nur übrig bleiben entweder das eigne Urtheil über den Willen oder ein anderes Wollen. Alles Andere, wozu man den Willen noch in Verhältniss denken könnte, wäre entweder ein Object des Wollens, oder es wäre zwischen dem Willen und dem andern Gliede nur eine willkürlich ersonnene, nicht aber wirkliche Beziehung; wie z. B. wenn man den Willen einer Person mit der Beurtheilung desselben durch eine andere Person in Verhältniss setzen wollte. Die wirkliche Probe würde dann immer ergeben, dass über solche willkürlich ersonnene Verhältnisse sich kein absolutes Urtheil ergäbe.

Fangen wir nun bei dem Einfachsten an und gehen zu dem Zusammengesetzteren fort, so sind zunächst die möglichen Willensverhältnisse in ein und derselben Person in Betracht zu ziehen. Hier kann als das andere Glied des Verhältnisses möglicher Weise nur in Betracht kommen entweder ihre Einsicht oder ihr anderweitiges Wollen; nicht aber, woran man allenfalls noch denken könnte, die eignen Gefühle, denn diese können zu dem Willen nur als Objecte desselben in Beziehung stehen.

Werden nun Einsicht und anderes Wollen nicht als Object desjenigen Willens, welcher im ersten Gliede des Verhältnisses steht, gedacht, so kann nur eine Vergleichung zwischen beiden Gliedern stattfinden, und diese wiederum nur, wenn sich die Einsicht auf den Willen bezieht. Beziehen kann sich diese Einsicht hier nur als sittliches Urtheil auf den Willen; denn aus der theoretischen Einsicht in die Natur des Willens würde kein Urtheil über den Willen, sondern nur eins über die Richtigkeit oder Unrichtigkeit dieser Einsicht erfolgen.

Entweder nun entspricht der Wille dem eignen Urtheile der Person, — die Person will das wirklich, was zu wollen sie von sich selbst fordert — oder er widerspricht ihr. Schaut man nun dies Verhältniss in ruhigem Vorstellen an, so wird die Harmonie

des Willens und des über ihn ergehenden Urtheils absolut gefallen, die Disharmonie aber absolut missfallen. In Bezug auf das wirkliche Wollen ergiebt sich also hieraus das Musterbild oder die Idee der innern Harmonie, oder innere Freiheit.

Das zweite mögliche Willensverhältniss innerhalb Einer Person kann nur zwischen zwei verschiedenen Willen derselben stattfinden. Da nun ihre Objecte nicht in Betracht kommen können, so können beide Willen nur hinsichtlich ihrer Quantität oder Grösse verglichen werden. Der eine wird den andern — nach den möglichen Beziehungen der Quantität — an Intension oder Extension oder Concentration seiner Strebung übertreffen. Hier wird der stärkere neben dem schwächern gefallen, der stärkere dem schwächern gleichsam das volle Maass vorhalten, zu welchem dieser gelangen soll. Daher ergiebt sich die Idee der Vollkommenheit. Um sich jedoch bei diesem Verhältnisse vor willkürlichen und erkünstelten Vergleichen zu hüten, wird man nicht völlig heterogene Willensbestrebungen in ein Verhältniss zusammenfassen dürfen, sondern nur solche, die durch die Gleichheit oder Aehnlichkeit ihres Ziels in einer unwillkürlichen Beziehung zu einander stehen.

Sind hiermit die Willensverhältnisse, die in einer isolirt gedachten Person möglich sind, erschöpft, so muss versucht werden, ob sich neue Verhältnisse ergeben, wenn der Wille einer Person mit dem Willen einer andern in Beziehung gedacht wird.

Hier wird nun das nächstliegende Verhältniss dieses sein, dass das Wollen einer Person, wie bei den beiden ersten Verhältnissen, noch in ihr völlig eingeschlossen, abgesehen von dem Streben zur Aeusserung, gedacht wird. Dann aber kann ihr Wollen zu dem einer andern nur vermittelst der Vorstellung von diesem fremden Wollen in Beziehung stehen. Es wird also gedacht, jemand setze voraus, ein Anderer wolle etwas, und sein eigner Wille richte sich nun auf dies fremde Wollen. Dann wird diese Richtung des eignen Willens entweder mit der des fremden einstimmig sein oder ihr widerstreben. Denkt man nun das einstimmige Verhältniss in seiner vollendeten Reinheit, so dass ein Wille sich einem fremden widmet, ohne ihn dabei etwa als Mittel für seine eignen sonstigen Zwecke benutzen zu wollen, sondern so, dass er auf dasselbe ohne alles sonstige Motiv eingeht, so wird man sich nicht erwehren können, diesem Verhältnisse absoluten Beifall zu schenken. Man hat hier die Idee des Wohlwollens, der reinen Güte.

Um dieses Verhältniss zu finden brauchten wir noch nicht aus dem Innern einer Person herauszugehen; es wird also zu über-

legen sein, ob, wenn wir den Willen derselben durch die That heraustretend und durch dieselbe in Beziehung zu einem fremden Willen gerathend denken, sich neue Willensverhältnisse ergeben, oder vielleicht nur eine unwesentliche Modification des eben aufgestellten.

Aeussert sich ein Wille durch eine That, so kann er vermitmittelst derselben entweder unabsichtlich oder absichtlich mit einem fremden Wollen zusammentreffen. Unabsichtlich wird er mit ihm zusammentreffen, wenn er nicht den Zweck hat, in demselben etwas zu bewirken, sondern einen andern, den fremden Willen an sich nichts angehenden Zweck verfolgt. Dann aber würden beide Willen sich gar nicht berühren können, wenn sie sich nicht auf ein und dasselbe Object ihres Strebens richteten, und auch dann würden sie sich nicht einander merken, wenn dies Object etwa der Art wäre, dass in der Disposition über dasselbe sich beide Willen nicht hinderten. Man wird sich also zu denken haben, dass zwei Willen über ein und dasselbe Object verfügen wollen, jeder nach seiner Willkür, dass aber, indem sie dies thun, jeder den andern nothwendig hindert. Man denkt sie dann offenbar im Streit begriffen. Dies Verhältniss aber ist offenbar nicht eine Modification des vorhergehenden, sondern ein disparates. Denn die Willen gerathen unabsichtlich in Streit, ohne dass vorausgesetzt zu werden braucht, dass der Eine das Wollen des Andern sich vorgestellt und nun absichtlich ihm in den Weg getreten wäre. Und ferner ist beim Wohlwollen und seinem Gegentheile, dem Uebelwollen, nicht nothwendig, eine äussere That hinzuzudenken, da jene ihren eigentlichen Sitz vielmehr im Innern der Gesinnung haben. Soll aber Streit unabsichtlich entstehen, so muss man die Willen in einer Aeusserung begriffen denken.

Desto gewisser aber scheint das absichtliche Zusammentreffen des einen Willens mit dem andern auf das dritte von uns aufgestellte Verhältniss zurückzuführen. Denn wenn ein Wille sich absichtlich durch eine That auf einen andern richtet, so kann er in der fremden Person nur ein Wohl oder ein Uebel bewirken wollen. Aber dagegen ist zunächst zu bemerken, dass nicht jede absichtliche Wohl- oder Uebelthat nothwendig aus der entsprechenden Gesinnung stammt, sondern ihr auch andere Motive zum Grunde liegen können; sodann aber, was die Hauptsache ist, tritt durch den dieses Verhältniss nothwendig charakterisirenden Begriff der That ein Moment ein, wodurch es von dem Verhältnisse, auf welchem das Wohlwollen beruhte, völlig unterschieden wird; denn hier wird nur die absichtliche That in

Betracht gezogen, nicht aber bloss ihr letztes Motiv oder Endzweck. Schaut man nun lediglich dies Verhältniss an, dass eine Person einer andern ein Wohl oder Wehe absichtlich zugefügt hat, so wird sich unausbleiblich ein Missfallen erheben, denn man wird fordern, dass es mit dieser That nicht sein Bewenden haben solle, sondern noch etwas darauf folgen, nemlich der Rückgang des gleichen Quantums von Wohl oder Wehe auf den Thäter. —

Sieht man nun diese Reihe von Willensverhältnissen darauf an, ob in ihr eine Lücke vorhanden sei, so wird man sich von ihrer Vollständigkeit überzeugen können, wenn man auf die gemachten Disjunctionen achtet, durch welche die Merkmale des Wollens, insofern von den begehrten Objecten abgesehen wird, erschöpft werden. Das Wollen ist nemlich eine mit Bewusstsein verbundene Strebung von einer bestimmten Stärke, die entweder im Innern eingeschlossen bleibt oder vermittelst des leiblichen Organismus in einer That heraustritt, welche letztere entweder einen beabsichtigten oder unabsichtlichen Erfolg hat. Nach diesen Merkmalen ist in den aufgestellten Verhältnissen das Wollen entweder mit dem eignen Urtheil oder anderm Wollen in Verbindung gebracht. Aus demselben Grunde, weil jene allgemeinen Merkmale des Wollens in den aufgestellten Verhältnissen erschöpft sind, wird man auch die Reihe derselben nicht verlängern können. Denn wollte man versuchen, nicht nur Eine, sondern mehrere Personen in das zweite Glied des Verhältnisses aufzunehmen, so würden sich nach bekannten Regeln die Verhältnisse, welche zwischen zwei Personen stattfinden, nur unter mehreren wiederholen. —

Vergleichen wir endlich, um unsrer gegenwärtigen Absicht näher zu treten, diese aufgestellten Willensverhältnisse mit denen, welche wir aus der Analyse der allgemeinen Rechtsbegriffe gefunden haben, so wird man schon wahrgenommen haben, dass die beiden zuletzt aufgestellten mit jenen identisch sind.

Indem wir aber die Verhältnisse, auf welche sich das Recht bezieht, in ein und derselben zusammenhängenden Reihe mit den übrigen Begriffen, welche man der Moral zuweist, aufgefunden haben, bestätigt sich unsere Behauptung, dass Recht und Moral dem Principe nach zu einer ungetrennten Wissenschaft gehören. Wollte jemand erwiedern, wir hätten den Grund nicht zu einer, sondern zu fünf verschiedenen Wissenschaften gelegt, weil wir fünf disparate Willensverhältnisse aufgefunden hätten, von denen keins auf das andere zurückgeführt werden könne, so würden wir nichts dawider haben, wenn man nur zu gleicher Zeit zugestände, dass diese Wissenschaften bei der Beurtheilung der concreten mensch-

lichen Gesinnungen und Handlungen zusammen in Betracht gezogen werden müssten, wenn sich für die wirkliche Gestaltung der Lebensverhältnisse brauchbare Weisungen ergeben sollen. Doch ehe wir darüber deutlicher sprechen können, wird es zuvor nöthig sein, die beiden letzten Willensverhältnisse einer genaueren Betrachtung zu unterwerfen, um zu sehen, wie aus ihnen die Grundbegriffe des Rechtes sich ergeben.

Viertes Capitel.

Die Idee des Rechts.

Wir rufen uns zunächst das vierte der gefundenen Willensverhältnisse vor die Anschauung zurück. Zwei Willen berühren einander unabsichtlich durch eine That in ein und demselben Objecte. Sie würden nicht wirklich zusammentreffen, wenn ihr Wollen dieses Objects im Innern eingeschlossen bliebe; sie würden auch durch ihre Aeusserung einander nicht treffen, wenn jeder ein anderes Object wollte, oder wenn ein und dasselbe Object gestattete, dass beide ungehindert und unbekümmert um einander darüber schalten könnten. Wollen nun beide wirklich ein und dasselbe Object, so wird ein Wille den andern hindern; sie werden in Streit gerathen. Hiebei ist aber nicht zu denken, dass der eine Wille absichtlich darauf ausgeht, den andern in seiner Disposition über dies Object zu hindern; denn dann würde man schon ein anderes Willensverhältniss hereinmischen, und die Beurtheilung von Anfang an verwirren.

Stellt man sich dies Verhältniss ruhig und klar vor die Anschauung, ohne sich durch andere in concreten Fällen leicht einmischende andersartige Verhältnisse beirren zu lassen, so erhebt sich unfehlbar das Urtheil: der Streit missfällt absolut, und zwar ohne noch an die Folgen zu denken, welche sich aus dem Streite entweder für die Personen oder für das streitige Object ergeben könnten.

Man versuche nur dies Urtheil in irgend einem concreten Falle aufheben zu wollen, so wird man bei genauer Achtsamkeit finden, dass man dann in Gedanken von diesem vorgelegten Verhältnisse abgleitet, und andere dabei vorkommende Willensverhältnisse beurtheilt. Gewöhnlich pflegt man dann jede oder eine der streitenden Personen isolirt in's Auge zu fassen, und in ihr die löblichen Willensverhältnisse zu beurtheilen, welche sich bei Gelegenheit

des Streitens in ihr hervorthun. So z. B. sagt man: der Streit für's Vaterland, für die verleumdete Unschuld gefällt, oder man lobt die Tapferkeit und Ehrlichkeit eines der Streitenden. Allein hier urtheilt man offenbar nicht über das Streiten selbst, sondern über das Wohlwollen, die Tapferkeit, Ehrlichkeit u. s. w., man lobt aber nicht, dass überhaupt gestritten wird. Denn selbst in den Fällen, wo man für einen der Streitenden den Streit als unvermeidlich anerkennt, wird man es doch immer missbilligen, dass überhaupt gestritten werden musste. Man lässt sich gar leicht in der reinen Auffassung und Beurtheilung dieses, so wie der andern Willensverhältnisse dadurch beirren, dass man gewohnt ist, bei ethischen Urtheilen sofort an ein Lob oder einen Tadel über die Personen selbst zu denken. Allein dies ist erst ein secundäres Urtheil, das primäre ergeht über die einfachen Willensverhältnisse.

Man hat ferner eingeworfen: nicht aller Streit missfalle, sondern nur der ungerechte, der ein vorhandenes Recht verletze. Aber wenn sich nun zwei Personen um ein herrenloses Gut zanken, welches Recht verletzen sie damit, oder gefällt dann ihr Zanken? Man denke: zwei Knaben zanken sich um einen zugleich gefundenen Apfel, der keinem von beiden gehört.

Hoffentlich wird man das unleugbare Missfallen an diesem Streite nicht darauf zurückführen wollen, dass sie durch Besitznahme dieses Objects das Recht eines Dritten verletzen. Denn das Missfallen daran würde bleiben, auch wenn sie sich friedlich darin theilten. Oder will man es für gleichgültig erklären, ob sie sich zanken oder friedlich theilen? Es wird also wohl dabei bleiben, dass das Streiten, an und für sich, absolut missfällt.

Auch wird man sich vergeblich bemühen, dies absolute Missfallen am Streite aus andern Gründen ableiten zu wollen. Freilich dem Feigen, dem Bequemen ist das Streiten deshalb lästig, weil er für seine Erhaltung, seine Ruhe fürchtet, dagegen der Eroberungssüchtige, der Streitlustige wird kein Missbehagen am Streite finden. Lässt man also die Begierden über den Streit urtheilen, so wird das Urtheil je nach ihrer Beschaffenheit wechseln. Lässt man aber die Begierden schweigen und erhebt sich auf den Standpunct des begierdelosen unparteiischen Anschauens, so wird das Streiten zweier Willen, ohne alle Frage nach den Ursachen oder den Wirkungen des Streites, also absolut missfallen.

Setzt man nun eine Intelligenz, welche dies absolute Urtheil des Missfallens am Streite vernimmt und von demselben allein sich bestimmen lässt, so wird in ihr das Gebot entstehen: Der Streit soll nicht sein! dies missfällige Verhältniss soll aufgehoben werden.

Denkt man die streitenden Personen als solche Intelligenzen, so werden sie, sobald sie ihren eignen Streit wahrnehmen, dies Gebot an sich selber richten und ihm folgen. Nun aber kann der Streit nur dadurch aufhören, dass eine oder beide Personen ihren Willen von dem Objecte zurückziehen oder es aufgeben, darüber in der bisherigen Weise disponiren zu wollen; es liegt also in jenem Urtheile die Weisung, von dem streitigen Objecte abzulassen; und da in diesem einfachen Verhältnisse noch kein anderes Band mitgedacht wird, welches den einen Willen enger mit dem Objecte verknüpfte, als den andern, sondern auf beiden Seiten nur der gleiche animus habendi gesetzt wird, so ergeht an beide die gleichmässige Weisung, ihr Missverhältniss dadurch aufzuheben, dass beide gleichmässig von dem Objecte zurückweichen. Indem nun jeder zurückweicht überlässt er dem Andern, über das Object zu disponiren. Was nun bedeutet diese U e b e r l a s s u n g? Offenbar, dass man dem eignen Wollen irgend eine Grenze setzt, um das Wollen eines Andern in irgend einer Hinsicht freizulassen, und zwar zu dem Zwecke, damit kein Streit sei. Geschieht dies von einer Person, so giebt sie damit der andern ein Recht in Bezug auf sie, über die Sache nach Willkür zu disponiren; denn wollte sie ihre Ueberlassung zurücknehmen, so würde sie nun allein den Vorwurf zu tragen haben, dass sie den Streit begönne; sie würde die Grenze überschreiten, welche sie ihrem eignen Wollen in dieser Hinsicht gezogen hat, das gegebene Recht zurücknehmen.

Man lasse sich nicht dadurch irren, dass in dem vorgelegten abstracten Falle beide Personen von dem Objecte zurückzuweichen haben, also keiner von ihnen dasselbe erhält. Das könnte allerdings zu dem Absurdum zu führen scheinen, dass auf diese Weise alle streitigen Objecte res nullius bleiben müssten. Allein man würde dann voreilig sofort die Bedürfnisse des concreten Lebens in diese vorläufig mit Fleiss ganz abstract gehaltene Betrachtung hineinmischen. Wir denken bis jetzt weiter nichts in die angenommenen beiden Personen hinein, als dass sie ein und dasselbe Object begehren, dass sie dadurch entweder wirklich in Streit gerathen oder wahrnehmen, sie würden hineingerathen, dass sie das absolute Urtheil wahrnehmen: der Streit missfällt, und ihr Wollen von diesem Urtheil bestimmen lassen, und fragen nun, was sie demgemäss zu thun haben? Die nothwendige Antwort wird sein: dass jeder seinem Wollen und damit auch seinem Handeln eine bestimmte Grenze in Bezug auf das streitige Object setzen muss, welche er nicht überschreiten darf, wenn er nicht wider jenes absolute Urtheil handeln will. Die Folge davon wird sein, dass

jeder jenseits dieser Grenze das Wollen und Handeln des Andern frei lässt und die Schuld des erhobenen Streites auf ihn allein fallen würde, wenn er die gezogene Grenze überschritte. Hierin liegen nun die einfachsten Merkmale, welche überall vorkommen, wo vom Rechte die Rede ist; denn man denkt immer dabei an eine Grenze des Wollens und Handelns in Bezug auf das Handeln anderer Personen, welche nicht, ohne verwerflich zu handeln, überschritten werden darf, innerhalb welcher aber von Seiten Anderer Freiheit gestattet ist.

Man wird hierbei den Unterschied unserer Begründung des Rechts von der des Naturrechts bemerken. Dieses gründet das Recht auf die Freiheit; wir umgekehrt die Freiheit auf das Recht. Jenes setzt die Freiheit als den mit absoluter Würde bekleideten Begriff, der nicht um sein selbst willen verletzt werden darf, wir dagegen folgern die Unverletzlichkeit der Freiheit aus dem absoluten Urtheile, dass kein Streit sein soll. Setzt man nun aber den Begriff der Freiheit von vornherein als den absoluten, so kann man rechtmässiger Weise keine Grenze für dieselbe finden. Denn setze ich meine Freiheit als eine absolute, so heisst das, jedem andern verbieten, sie zu beschränken, oder verlangen, dass er sie absolut respectiren soll. Hierin aber liegt nicht, — und das ist eben der Grundfehler — das Gebot, dass ich die Freiheit Anderer respectiren soll, sondern vielmehr das Recht, sie zurückzutreiben, wenn sie meine Freiheit beschränken wollen. Hiervon ist die nothwendige Folge, dass wenn man mehrere mit solcher absoluter Freiheit Begabte zusammen existirend denkt, unter ihnen Streit ausbrechen wird. Eigentlich hätte nun das Naturrecht seinem Grundbegriffe gemäss, diesen Streit billigen müssen, denn er ist eine nothwendige Folge des absoluten Urrechts der Freiheit. Dagegen aber erhob sich, obwohl in seiner Reinheit nicht erkannt, das von uns an die Spitze gestellte absolute Urtheil: Streit soll nicht sein, und dictirte nun den für das Naturrecht inconsequenten Zusatz: respectire die Freiheit der Andern! — Also auch dort ruht im Grunde das Recht auf jenem absoluten Verwerfungsurtheile über den Streit. Aber weil dieses nicht als oberstes Princip anerkannt, sondern anstatt dessen die absolute Freiheit gesetzt ist, so sind die bekannten rechtswidrigen Grundsätze in das Naturrecht hineingekommen, und das richtige Princip ist an der ihm gebührenden Beherrschung der Rechtslehre verhindert worden.

Hieraus ergiebt sich nun auch von selbst, dass der Begriff des subjectiven Rechts nicht an die Spitze gestellt werden darf, sondern erst eine Folge des Rechts im objectiven Sinne ist. Denn

das Urtheil: der Streit missfällt! weist zunächst die, welche schon im Streite begriffen sind, oder in ihn gerathen wollen, an unter sich eine Norm oder Regel zu errichten, deren Beobachtung den Streit verhüten soll. Der Inbegriff also aller solcher Normen, welche den Streit verhüten sollen, ist das unter den betreffenden Personen bestehende Recht im objectiven Sinne. Hieraus folgt erst, wie Grotius schon richtig gesehen hat, das Recht im subjectiven Sinne, als die facultas aliquid juste habendi vel agendi. Denn erst durch jene Normen wird jedem die von Andern zu respectirende Sphäre bestimmt, innerhalb welcher er sich ohne den Vorwurf Streit zu erheben, frei bewegen kann, und deren Verletzung durch Andere ihn zu dem Vorwurfe berechtigt, man habe sein Recht verletzt.

Fünftes Capitel.

Ableitung der wichtigsten formalen Rechts-Bestimmungen.

Um die Rechtsidee in ihrer Reinheit und Allgemeinheit aufzustellen haben wir sowohl von der natürlichen Beschaffenheit des menschlichen Willens als auch von der der Rechtsobjecte absichtlich abstrahirt.

Auch nach der Aufstellung der Rechtsidee sind wir noch bei weitem nicht hinlänglich vorbereitet, um auf den, wenn auch noch so allgemein gefassten Inhalt einer Rechtsordnung unter Menschen einzugehen.

Vielmehr wird es zunächst nöthig sein, die Rechtsidee nach verschiedenen Seiten näher zu erläutern.

1) Wenn das Recht erst aus der Verneinung des Streits hervorgeht, so folgt, dass alles Recht positiv ist, und der Begriff der angebornen Rechte aus der strengen Wissenschaft verbannt werden muss. Denn nur durch eine wirklich geschehene Ueberlassung — welcher Art sie auch sein mag — kann ein solches Verhältniss unter Personen begründet werden, wodurch eine Rechtsgrenze unter ihnen entsteht, und nur unter dieser Voraussetzung fällt die Schuld ein Recht verletzt zu haben auf denjenigen, welcher die durch seine Ueberlassung gestiftete und anerkannte Rechtsgrenze nicht respectirt.

Daher giebt es kein Naturrecht in dem Sinne, dass jemand mit angebornen Rechten, die er vor allem rechtserzeugenden Vorgang habe, ausgerüstet sei. Will man den Namen des Naturrechts

beibehalten, so können darunter nur entweder die allgemein formellen Bestimmungen verstanden werden, welche sich aus der Rechtsidee nothwendig ergeben, oder die natürlichen Präsumtionen für dasjenige, was als positives Recht, je nach den besondern Naturverhältnissen der Personen und Sachen als Recht zu errichten ist.

Allerdings liegt der Einwand sehr nahe, dass doch das Recht auf Leben, Leib, Glieder u. s. w. als ein angebornes anerkannt werden müsse, da es doch zu absurd sei, meinen zu wollen, jeder müsse erst mit den Andern einen Vertrag deshalb schliessen, ehe ihm ein Recht darauf zustände. Allein ein solches Absurdum folgt auch nicht aus unserer Ansicht. Denn wenn jemand das Urtheil: es soll kein Streit sein! respectirt, so muss er kraft desselben von vornherein sich jedes Angriffs auf Leib, Leben u. s. w. des Andern enthalten, oder was dasselbe ist, diesem nothwendig die Disposition über die eignen Glieder überlassen, denn es liegt hier ein allgemein bekanntes Naturverhältniss vor, vermöge dessen man den an Leib und Leben Angegriffenen zum Streite nöthigen würde. Darum gebietet die Rechtsidee selbst jeden Andern in solchen Objecten ungekränkt zu lassen, bei welchen vorauszusehen ist, dass der Andere sie nicht überlassen kann. Die Ueberlassung ist in solchen Fällen also nothwendig.

Dagegen ist wider die Meinung von angebornen Rechten zu sagen, dass man im Grunde es doch nicht sehr streng damit nimmt. Denn man sagt zwar, jeder Mensch habe als solcher, auch ehe er noch mit Andern in Berührung komme, gewisse angeborne Rechte, er habe sie also, auch wenn man ihn gänzlich isolirt denke; aber man hat dabei dennoch schon eine mögliche Berührung mit Andern vor Augen, und nur um dieser möglichen Beziehung zu Andern willen, legt man ihm jene Rechte bei. Denn würde man den Menschen in der That völlig isolirt denken, so würde man von Rechten desselben gar nicht reden; denn die Beziehung zu andern Personen ist mit dem Begriffe des Rechts unzertrennlich verknüpft.

Meint man es aber ernstlich mit den angebornen Rechten, so führt die Consequenz dieser Meinung — abgesehen von der metaphysischen Ungereimtheit, welche darin liegt — zum Gegentheile dessen, was man mit dem Rechte beabsichtigt, zum Streit und zum Unrecht. Denn die angebornen Rechte sind entweder von einem Andern (dem Schöpfer) gegeben, oder sie liegen mit Nothwendigkeit im Wesen der menschlichen Natur. Nimmt man an, dass jene Rechte aus einer ursprünglichen göttlichen Verleihung herstammten, so sind entweder den Menschen ursprünglich gleiche

oder ungleiche Rechte gegeben. Im ersten Falle sind die Menschen zu Allem gleich berechtigt, im zweiten, kann das Kennzeichen der grösseren oder geringeren Berechtigung nur in der grösseren oder geringeren ursprünglichen Macht eines Menschen liegen, da der göttliche Wille, wie viel Rechte einem jeden zukommen sollen, nicht unmittelbar offenbart ist. Bei der zweiten Art, die ursprünglichen Rechte zu deduciren, betrachtet man entweder die menschliche Natur im Abstracten als ein und dieselbe in Allen, und gewinnt dann auch die gleichen angebornen Rechte für Alle, oder man reflectirt auf die ursprüngliche Ungleichheit, und gründet dann auch das grössere Recht auf die grössere Macht. Der leitende Grundgedanke ist also in allen diesen Ansichten entweder die Gleichheit oder die Ungleichheit. Nimmt man nun an, dass ursprünglich alle Menschen auf Alles gleichberechtigt sind, — sei es durch göttliche Verleihung oder durch ihre Natur, was hier keinen Unterschied macht — so scheint es allerdings bei oberflächlichem Anblicke, als ob dann niemand den Andern an der freien Disposition über irgend eine Sache hindern dürfe; denn im Effecte scheinen sich die gleichen Rechte Aller aufzuheben. Denn hat jeder gleiches Recht auf Alles, so ist das so gut, als ob niemand ein ursprüngliches Recht hat. Allein man würde dabei vergessen, dass man jedem ein wirklich geltendes Recht auf Alles gegeben hat. Wenn also zwei sich desselben Objects bemächtigen wollen, so kann an keinen von beiden die Forderung gestellt werden, es dem Andern zu überlassen; denn jeder ist in seinem guten Rechte, wenn er den Andern zurücktreiben will. Also ist der Streit die nothwendige Folge jener Lehre, und zwar mit dem Zusatze, dass er rechtlich tadellos ist.

Versucht man es daher mit der ursprünglichen Ungleichheit der Rechte, und sieht man dann die ursprüngliche Macht als den Titel des Rechts an, so ergiebt sich nur auf andere Weise dieselbe Folge. Jeder hat dann ein ursprüngliches Recht, sich soweit auszudehnen, als seine Macht reicht. Im Zusammenleben der Menschen werden daher die Machtkreise der verschiedenen Menschen sich schneiden, und soweit sie ineinander fallen, wird Streit entstehen. Dazu kommt, dass niemand ursprünglich weiss, wie gross die Macht eines Andern ist; man wird die überlegene Macht eines Andern erst aus der Erfahrung kennen lernen; daher wird jeder berechtigt sein, so weit gegen den Andern anzudringen, als er nicht zurückgedrängt wird. Das ist offenbar allgemein gedacht der berüchtigte Krieg Aller gegen Alle, und zwar nicht als ein natürlicher, sondern als ein rechtlicher Zustand. Die eigentliche

Consequenz der angebornen Rechte unter jeder Gestalt ist also der Streit, d. h. das Gegentheil des Rechts.

Wenn nun auch weder in Theorie noch Praxis diese rechtmässige Consequenz aus der Lehre von den angebornen Rechten gezogen wird, so wird die Theorie doch dadurch in sich widersprechend, und in der Praxis wird man möglicher Weise in den Fall kommen, wenn dem angeblich angebornen Rechte ein positives widerspricht, die Heiligkeit dieses zu leugnen, und daher die moralische Möglichkeit annehmen, ein Recht ohne sittlichen Vorwurf verletzen zu können. Und es kommt in der That oft genug vor, dass man sich sogar mit einem gewissen Stolz gegen das niedere, äusserliche, formelle Recht auf ein höheres, inneres, materielles beruft, um damit Verletzungen des positiven Rechts zu rechtfertigen. Und doch besteht dieses s. g. höhere Recht entweder nur in egoistischen Wünschen, oder im besten Falle, in einer Sehnsucht nach einem vollkommner gestalteten Rechte. — Wird dagegen erkannt, dass es gar kein anderes, als positives Recht giebt, und dass die durch eine wirklich geschehene Unterlassung gezogene Rechtsgrenze nicht durch einseitigen Willen überschritten werden darf, ohne einen sittlichen Tadel auf sich zu ziehen, so ist jedes Recht in seiner Heiligkeit anerkannt. Freilich kann es Fälle geben, wo eine Verletzung des positiven Rechts einem minder schweren Tadel unterliegt, wenn nemlich dasselbe wider die Anforderungen der sittlichen Ideen offenbar verstösst, aber es ist von Wichtigkeit, in solchen Fällen anzuerkennen, dass hier eine wirkliche Collision vorliegt, und dass der Tadel, welcher von der Rechtsidee ausgeht, nicht durch jene Anforderungen aufgehoben wird. Denn nur durch diese Erkenntniss wird das Rechtsbewusstsein in seiner Reinheit und Energie bewahrt, und die Vorsicht wach erhalten, entweder solche aus andern sittlichen Gründen verwerfliche Rechtsverhältnisse nicht einzugehen, oder, wenn sie einmal vorhanden sind, frühzeitig genug Mittel zu suchen, um sie auf rechtmässige Weise aufzuheben, ehe ihr Druck so stark wird, dass er in den durch solche Rechte Bedrückten das Rechtsbewusstsein verdunkelt.

2. Aus unsrer Ansicht von der sittlichen Entstehung des Rechts folgt weiter, dass es zunächst nur ein persönliches Verhältniss zwischen denen ist, welche es errichtet haben. Denn die durch das geschehene Ueberlassen gezogene Grenze gilt zunächst nur für die Willen, welche sie für sich gezogen haben.

Dass nun das Recht überhaupt nur ein Verhältniss zwischen Personen sei, ist jetzt wohl ziemlich allgemein anerkannt, und die

früher hier und da vorgekommene Meinung, als ob das Recht auf eine Sache, eigentlich ein sittliches Verhältniss zwischen der Person und der Sache selbst sei, — wenn auch von Hegel wieder vorgetragen, — kann als antiquirt gelten. Aber man wird mit Recht fragen, wie wir von unsrer Ansicht aus zu einem dinglichen Rechte, welches gegen jede Person ohne Ausnahme gilt, gelangen können, ohne zu der absurden Annahme getrieben zu werden, dass jeder mit jedem deshalb erst eine wirkliche Uebereinkunft treffen müsse? Auch diese Frage gehört eigentlich erst dahin, wo vom Inhalte des Rechts die Rede sein muss; allein man kann schon hier einsehen, dass unser Princip nicht zu einem solchen Absurdum führt; denn das würde nur der Fall sein, wenn wir es in ein völlig sittlich tadelfreies Belieben stellten, ob ein Recht und welches Recht errichtet werde. Das von uns an die Spitze gestellte absolute Urtheil aber verlangt gerade das Gegentheil. Es folgt nemlich aus der absoluten Verwerfung des Streits unmittelbar, dass jeder jedem das überlassen soll, was dieser — natürlich ohne Unrecht — gerade hat. Denkt man nemlich vor aller Berührung mit andern Personen jemanden als über irgend ein Object disponirend, so kann allerdings so lange von einem Rechte desselben nicht die Rede sein; aber wollte nun irgend eine andere Person hinzutreten und ihn in der bis dahin ungestörten Disposition stören, indem sie nach ihrem Gefallen nun darüber disponiren wollte, so würde diese, soviel an ihr ist, die Urheberin des Streites sein. Denn die Forderung, durch Ueberlassung des Objects den Streit zu vermeiden, kann sich nur dann an beide Theile gleichmässig richten, wenn auf beiden Seiten Alles gleich ist. Hier aber ist nicht auf beiden Seiten völlige Gleichheit, da der eine schon im ruhigen Besitze der Sache gedacht wird. Dem absoluten Urtheile, dass kein Streit sein soll, gemäss wird also ein unparteiischer Zuschauer entscheiden müssen, dass jeder, welcher ihn darin stört, den Streit beginnt, dass also jeder Andere von diesem Objecte zurückweichen muss. Daher genügt es dem rechtlichen Manne zu wissen, dass ihm eine Sache nicht gehört, um nicht darüber disponiren zu wollen. Setzt man also eine Gesellschaft als von dieser rechtlichen Gesinnung beseelt, so wird in ihr ohne Weiteres als Recht gelten, dass jeder jedem überlassen muss, was er gerade hat.

Wir erreichen hiermit dasselbe, was das alte Occupationsrecht auf falschem Wege erreichen wollte. Denn dieses findet den Titel des Rechts an einer Sache in der Gunst der Umstände oder in der Macht desjenigen, welcher sich eine res nullius zuerst

aneignete. Es ist aber gar nicht einzusehen, weshalb der günstigen Gelegenheit und der Macht ein absoluter Respect gebühre, wenn man nicht überhaupt das Recht in das Recht des Stärkern oder in das Faustrecht verwandeln will. Dazu kommt, dass, wenn man sich denkt, jemand occupire eine Sache in der Absicht, jeden Andern von derselben auszuschliessen, man ihn unwillkürlich als zum Streite gegen den Andern gerüstet denken muss.

Das Eigenthumsrecht, welches in seinem absoluten Sinne das unumschränkte Dispositionsrecht über eine Sache bedeutet, entsteht also, wie jedes andere Recht, erst in der Berührung mit einer oder mehreren Personen, also in der Gesellschaft im weitesten Sinn des Worts. Bei einer vollständig isolirten Person von einem Eigenthumsrechte zu reden hat keinen Sinn, weil eben in jenem Rechte das Merkmal der Ausschliessung jedes Andern, also die Beziehung auf andere Personen, nothwendig enthalten ist. Es ruht aber in seinem letzten Grunde, nicht auf der Macht und der günstigen Gelegenheit, also nicht auf dem einseitigen Wollen oder animus habendi des Occupanten, sondern auf dem absoluten Missfallen am Streit, welches gebietet, jeden in seinem — sonst rechtlich vorwurfsfreien — Besitze nicht zu stören. — Die übrigen Fragen aber hinsichtlich des Eigenthumsrechts: woran eine Besitzergreifung zu erkennen, welche Vorkehrungen zu seinem Schutze zu treffen, weshalb es nothwendig sei, dass jeder ein besonderes Eigenthum habe u. s. w. gehören nicht in unsre bloss grundlegende Betrachtung, sondern in ein ausgeführtes System der Rechtsphilosophie.

3. Aus der aufgestellten Rechtsidee folgt in einer Gesellschaft nicht allein eine rechtliche Auseinandersetzung der Personen, sondern auch eine Einigung derselben zu einem positiven rechtlichen Gesammtwollen.

Die bestimmten Grenzen, welche das Recht um einen jeden zieht, damit nicht Streit entstehe, bewirken allerdings zunächst nur eine Scheidung der Personen. Ein jeder kann innerhalb derselben um Andere unbekümmert mit seinem Eigenthum nach Gutdünken schalten, wofern er sich nur hütet, mit seinen Handlungen und deren vorauszusehenden Folgen in die Rechtssphären Anderer einzugreifen. Dieser Charakter des Rechts hat Veranlassung gegeben, dass Einige sein Princip im Egoismus, in der Selbsterhaltung, fanden und es dadurch für gerechtfertigt hielten; dass Andere das Recht als etwas Einseitiges verächtlich behandelten, indem sie seinen negativen Charakter hervorhoben, nach welchem alle seine Gebote nur auf Unterlassungen ausgingen, und dass endlich

Andere sich so weit vermassen, das positive Recht für ein Unrecht zu erklären, weil es den eigennützigen Gebrauch der Rechte gestatte, ja in demselben schütze, ihn also sanctionire.

Bei diesen Ansichten und resp. Anklagen hat man aus einer wahren Bemerkung falsche Schlüsse gezogen, weil man auf dem Gesammtgebiete der Ethik wenig orientirt, geglaubt hat, in den Rechtsbestimmungen eine vollständige Norm für concrete Handlungen suchen zu müssen. Wenn das Recht diesem Anspruche nun nicht genügt, und nicht genügen kann, so entsteht in sittlichen Gemüthern eine Geringschätzung desselben, während andern es willkommen ist, wenn sie unter dem Deckmantel eines rechtlichen Handelns ihrem Egoismus nachgehen können. — Hat man aber sämmtliche sittlichen Ideen in ihrer disparaten Natur vor Augen, so sieht man sofort, dass jeder derselben nur über ein besonderes Willensverhältniss gleichsam das Wächteramt übertragen ist, und dass es sich daher von selbst versteht, dass sie über die ihnen fremden Willensverhältnisse nichts bestimmen. Darum, so wenig sich jemand mit seinem rechtmässigen Handeln entschuldigen kann, wenn er von seinen Rechten einen harten Gebrauch macht, ebenso wenig ist das Recht anzuklagen, dass es einen solchen gestattet. Denn die Idee des Rechts ist nicht zugleich die des Wohlwollens. Das Gestatten eines solchen Gebrauchs heisst daher nur, dass die Rechtsidee hierüber nichts zu bestimmen hat, und ihr Sanctioniren desselben heisst nicht: ihn billigen, sondern nur Andere von dem Unrecht abhalten, welches sie begehen würden, wenn sie einen Egoisten in seiner anerkannten Rechtssphäre verletzen würden. Das Recht also steht an sich in gar keiner Beziehung zum Egoismus, weil dieser ein disparates Willensverhältniss voraussetzt, mögen auch die wirklich vorhandenen Rechte, d. h. die Art und Weise, wie die Rechtsgrenzen in der Wirklichkeit gezogen sind, vielfältig durch den Egoismus bedingt sein. — Vielmehr, wenn in den Mitgliedern einer Gesellschaft die wahre Rechtsidee lebt, d. h. ein wirklicher, energischer, Wille vorhanden ist, den Streit zu verbannen, so wird nicht bloss jeder für sich in der ihm zugestandenen Rechtssphäre bleiben, ohne sich um das rechtliche Thun der Andern zu bekümmern, sondern jeder wird kraft des in ihm vorhandenen absoluten Missfallens am Streit, wollen müssen, dass in dem ganzen Umkreise der Gesellschaft Rechtssicherheit bestehe. In diesem Geiste des Rechts wird jeder den von Andern gemachten rechtlichen Dispositionen beitreten, d. h. nicht allein sie für sich gültig, sondern sie auch als von ihm selbst gemacht ansehen, und daher auch eine Rechtsverletzung,

möchte sie ihn auch nicht persönlich berühren, als eine Verletzung seines rechtlichen Strebens empfinden. Darin liegt nun, dass von diesem Geiste des Rechts getrieben, jeder sich mit Allen zum Schutze und zur weiteren Ausbildung des vorhandenen Rechts einen wird, nicht in der egoistischen Furcht, dass eine entstehende Rechtsunsicherheit auch seine Rechte gefährden könnte, sondern in der sittlichen Sorge, dass nicht das objective Recht verletzt werde. — Eine solche Rechtsgesellschaft ist allerdings nur ein Ideal, hinter welchem die vorhandenen Rechtsgesellschaften weit zurückstehen mögen, aber wenn in der Wirklichkeit in ihnen nur zu sehr der nur für sich selbst sorgende Egoismus das Recht zu einem seiner Mittel herabwürdigt, so muss man das nicht dem Rechte selbst Schuld geben.

4) Trotz der absoluten Heiligkeit des Rechts lässt sich die Möglichkeit einer Rechtsverletzung auch in der Abstraction von den wirklichen menschlichen Zuständen nicht leugnen, wenn man sich nicht etwa eine Gesellschaft absolut heiliger Götter denken will. Dieser Umstand führt auf die berühmte Frage, ob das Recht ursprünglich ein Zwangsrecht sei, d. h. ob jeder, welcher ein Recht besitzt, in und mit demselben auch ohne weiteres das Recht hat, Andere nöthigenfalls mit Gewalt an der Verletzung desselben zu hindern, oder zur Wiederherstellung zu zwingen?

Wenn diese Frage in dem Naturrechte fast ohne Ausnahme bejaht ist, so erklärt sich diese Erscheinung aus dem Rechtsbegriffe, mit welchem man von vornherein an die Bearbeitung desselben schritt. Dieser war nur eine Abstraction von dem in und unter den Staaten geltenden positiven Rechte. Da es nun im Begriffe des Staates liegt, eine durch äussere Macht geschützte Gesellschaft zu sein, und man noch dazu den Staat vorwiegend, wenn nicht allein, als eine Rechtsgesellschaft fasste, so schien eben im Begriffe des Rechts der Zwang als ein nothwendiges Merkmal zu liegen. Daher liess man auch von diesem Begriffe nicht los, auch wenn man im sogenannten Naturzustande den Menschen isolirt dachte, und liess einen jeglichen mit einem Zwangsrechte geboren werden. Indessen fühlte man doch die Nothwendigkeit diesen Begriff zu rechtfertigen. Daher wandten sich Einige an den Nutzen und fragten: was helfen mir meine Rechte, wenn ich sie nicht erzwingen darf? und fanden damit zugleich das unendliche Zwangsrecht. Denn wäre es nicht rechtlich erlaubt, den Zwang mit dem Widerstande des Gegners bis ins Umbestimmte wachsen zu lassen, so könnte doch möglicher Weise ein Punct kommen, wo „mir mein Recht nichts nützte.“ Andere ergriffen die Idee

der Vergeltung, indem sie es gebührend fanden, wenn der, welcher einen Andern in seinem Rechte verletzt, ihn also als einen Rechtlosen behandelt, von diesem wieder als ein Rechtloser behandelt wird.

Andere stützten sich auf die Freiheit, indem sie meinten, in ihrer Rechtssphäre nicht wirklich frei und Herren zu sein, wenn sie nicht berechtigt wären, dieselben mit Gewalt zu schützen. Kant endlich erfasste den zwar richtigsten aber auch ungenügendsten Gedanken, den Zwang bloss als ein Hinderniss des Hindernisses des Rechts darzustellen.

Nun aber geht es nicht an, das ursprüngliche Zwangsrecht durch den sonst fehlenden Nutzen der übrigen Rechte zu begründen, da ethisch überhaupt nichts durch den blossen Nutzen begründet werden kann; und dasselbe ist gegen die Begründung durch die sonst fehlende Freiheit, oder unumschränkte Herrschaft über seine Rechte zu sagen; da dies auch nur ein egoistischer Grund ist. Ebensowenig geht es an, den Lädenten so anzusehen, als ob er durch seine unrechtliche That seiner eignen Rechte verlustig gehen könnte. Diese Ansicht stützt sich nur auf die durchaus falsche und zu den unrechtlichsten Folgen führende Meinung, als ob ich nur dann verbunden sei, die Rechte des Andern anzuerkennen, wenn er die meinigen anerkennt. Nun aber wird dadurch, dass der Andere streitet, für mich das Gebot: nicht zu streiten, nicht aufgehoben; ich habe also durch seinen Streit gegen mich gar keine Erlaubniss, seine sonstigen Rechte, die von meinem durch ihn verletzten Rechte ganz unabhängig dastehn, einzugreifen. Dasselbe ist auch gegen Kant zu sagen. Wäre der Zwang freilich ein bloss negatives Hinderniss der Rechtsverletzung, so wäre dagegen allerdings nichts zu sagen; aber um wirksam zu sein, muss bekanntlich der Zwang positiv in die Rechte des Andern eingreifen. — Endlich aber: ist alles Recht positiv, wie gezeigt ist, so muss auch das Recht zum Zwange auf einer — sei es willkürlichen oder sittlich nothwendigen — Einstimmigkeit der Willen in dieser Hinsicht beruhen. Denn der Zwang ist eine selbständige Handlung, deren Begriff nicht von selbst im Begriffe der sonstigen Rechte liegt, die jemandem zugestanden sind; das Zwangsrecht ist also ein besonderes Recht neben den übrigen. — Ueber Art und Maass des Zwangs kann die Rechtsidee allein nicht bestimmen, und selbst die sittlichen Gründe der Errichtung eines Zwangsrechts liegen zum Theil nicht auf ihrem Gebiete; um anwendbare Maximen darüber aufzustellen, muss man sowohl die gegebenen natürlichen und historischen Verhältnisse als auch

die übrigen sittlichen Ideen vor Augen haben. Was von der Rechtsidee aus gesagt werden kann, möchte hauptsächlich Folgendes sein.

Die Möglichkeit, dass äusserer Zwang auf dem Rechtsgebiete angewandt werden kann, beruht darauf, dass die Rechtsidee nicht bloss die innere Gesinnung verlangt, sondern nothwendig auch die äussere rechtliche That, wie aus dem eigenthümlichen Willensverhältnisse hervorgeht, welchem sie vorsteht. Die innere Freiheit des Willens, die Vollkommenheit, das Wohlwollen beruhen ihrer Natur nach nur auf innern Willensverhältnissen und verlangen nicht nothwendig die äussere That. Das Recht dagegen bezieht sich auf ein solches Willensverhältniss, welches nur durch die Aeusserung des Wollens entstehen kann. Daher kann ihm durch die Gesinnung, nicht streiten zu wollen, allein nicht genügt werden; es soll auch in der äusseren That nicht gestritten werden. Daraus folgt einmal die durchaus bestimmte, gleichsam scharfe Natur der Rechtsgebote (was man früher mit der Vollkommenheit der Rechtspflichten bezeichnen wollte); sodann aber auch die Möglichkeit, dass, so weit es die äussere That anbelangt, der Rechtsidee auch durch eine erzwungene That genügt werden kann, obgleich die volle Erfüllung derselben auf der rechtlichen Gesinnung beruht. — Daraus folgt denn auch für eine Rechtsgesellschaft die sittliche Nothwendigkeit, ein Zwangsrecht zu errichten, in soweit sie nicht auf die freiwillige Befolgung des Rechtes rechnen kann, und für den Einzelnen, sich diesem Zwangsrechte zu unterwerfen. —

Aus diesem Allen ergiebt sich nun, dass das Recht nicht ursprünglich durch den ihm beiwohnenden Zwang von der übrigen Ethik sich unterscheidet, sondern durch das eigenthümliche Willensverhältniss, auf welches es sich bezieht. Diese Erkenntniss aber ist von der höchsten Wichtigkeit. Denn im Allgemeinen wird dadurch die Rechtsphilosophie von der bisherigen Einseitigkeit befreit, nur da ein Recht sehen zu können, wo ein Zwang anwendbar ist. Sie erhält dadurch die Freiheit des Blickes zurück, nicht bloss in und unter den grossen gegebenen Rechtsgesellschaften, sondern auch in den kleinern und engern Verhältnissen der Personen, in denen der Freundschaft, des geselligen Umgangs, der Liebe u. s. w., also auch wo von keinem Zwange die Rede sein kann, das Rechtliche zu erkennen und zu beurtheilen. Im Besondern aber wird sie dadurch an einem wichtigen Puncte des Staatsrechts aus einem üblen Dilemma befreit. Denn so lange man den Zwang als ein integrirendes Merkmal des Rechts ansieht, muss

man entweder die rechtliche Natur der Regentenpflicht leugnen, um nicht die Unterthanen zur „physischen Gewalt“ gegen die Fürsten zu berechtigen, oder man muss, da man die Rechtsnatur jener Pflichten mit Grund nicht leugnen kann, den Zwang gegen die Fürsten billigen, oder endlich zu sophistischen Ausflüchten greifen. Wir können dagegen ohne Inconsequenz die rechtliche Natur der Regentenpflichten behaupten und doch ihre Erzwingbarkeit von Seiten der Unterthanen leugnen. —

5. Beruht alles Recht auf dem Willen derer, welche es unter sich errichten, so folgt, dass es nicht weiter geht, als diese Willen gehen, und dass es nicht fester ist, als sie sind.

Auf der einen Seite freilich wird jeder, der sich bewusst ist, durch eine Ueberlassung, wie schwach und unbestimmt auch sein Wille dabei gewesen sein möge, einem Andern Veranlassung gegeben zu haben, etwas für ihn zugestanden zu halten, sich selbst sagen zu müssen, dass er für sich selbst dadurch eine feste Grenze errichtet hat, die er nur mit Einwilligung des Andern überschreiten darf. Denn wohl vor seinem Eigennutz, auch wohl vor einem weltlichen Gerichte, nicht aber vor der Idee des Rechts kann er sich auf die Schwäche seines überlassenden Willens berufen; vor dieser muss er bekennen, dass er Streit erheben würde, wenn er einseitig das Zugeständniss zurücknehmen wollte.

Auf der andern Seite aber wird der Berechtigte die ihm mit schwankendem, halbbewusstem Willen gemachten Zugeständnisse der Andern nicht so ansehen dürfen, als ob sie aus einem entschiedenen, klar bewussten Willen stammten. Ist die Ueberlassung unbestimmt, unklar, zweifelhaft gewesen, so entsteht für ihn nur ein eben solches Recht, und er würde seinerseits Unrecht thun, wenn er es als ein bestimmtes, sicheres ansehen und danach handeln würde.

Fragen wir nun in solchen Fällen die Rechtsidee um ihre Weisung, so kann sie keine andere geben, als dass die Betheiligten, um nicht über die Bedeutung und Tragweite der gemachten Ueberlassungen in Streit zu gerathen, mit entschiedenem und zweifellos declarirtem Willen das Recht unter sich befestigen sollen. Daher weist die Rechtsidee selbst hin auf die Förmlichkeit des Rechts. Jemehr also eine Gesellschaft sich im rechtlichen Geiste ausbildet, desto genauer und bestimmter werden die Gesetze und Verträge abgefasst werden, und desto weiter wird das Gebiet sein, über welches das förmlich bestimmte Recht sich erstreckt. Fasst man also das förmlich bestimmte Recht unter dem Namen des Vertrags zusammen, so folgt also aus der Rechtsidee selbst, dass alles vorhandene Recht immer

mehr ein vertragsmässiges werden soll. Denn der Vertrag ist seiner Idee nach eine nach allen Seiten hin genau bestimmte, ausdrückliche Festsetzung des Rechts unter den betheiligten Personen. Nimmt man den Vertrag in diesem Sinne, so ist es falsch, zu behaupten, dass alles Recht nur auf dem Vertrage beruhe, denn das könnte nur sein, wenn man, was aber nicht rathsam ist, den Begriff desselben dahin erweiterte, dass auch jede Ueberlassung und Uebereinkunft, möchte sie auch eine stillschweigends als von selbst sich verstehende angenommen sein, darunter begriffen würde.

Man hat allerdings gegen die aus jener Forderung fliessende förmliche Constitution der Rechtsgesellschaften, namentlich der Staaten, sowie gegen die Codification der Gesetze eingewandt, dass dadurch der Schein entstände, als ob das geltende Recht erst dadurch entstände und auf die verzeichneten Gesetze eingeschränkt wäre. Allein man sorge nur, dass richtige Rechtsansichten verbreitet werden, so wird ein solcher falscher Schein verschwinden. Jedenfalls aber wird eine solche Missdeutung, die bei einigermaassen gesundem Rechtsbewusstsein unmöglich allgemein sein kann, von dem nothwendigen Fortschritte zu immer vermehrter Klarheit und Bestimmtheit des Rechtes nicht zurückschrecken dürfen.

Was endlich die Heilighaltung des Vertrags betrifft, so liegt die sittliche Nothwendigkeit derselben für uns in der dargethanen allgemeinen Heiligkeit des Rechts, da für uns der Vertrag nur eine besondere Modification der Rechtsstiftung ist, weil wir alles Recht auf Ueberlassung gründen, und weder ein angebornes, noch durch einen einseitigen Willen angeeignetes Recht kennen. Wir entgehen damit wiederum den Verlegenheiten der früheren Rechtsphilosophie. Gründet man nemlich den Vertrag mit dem übrigen Rechte auf die Selbsterhaltung oder den eignen Nutzen, so folgt consequent, dass Verträge nur so lange zu halten sind, als sie nützen; gründet man sie auf die Freiheit, so kann nicht bewiesen werden, wie die Freiheit durch eignen freien Act sich selbst binden könne. Gründet man sie endlich auf den sittlichen Inhalt der Verträge, so werden einige Verträge ohne sittlichen Vorwurf gebrochen werden können.

6. Endlich ist noch darauf aufmerksam zu machen, dass nach der Art, wie wir das Recht begründet haben, in den Umfang des Rechtgebiets alle Objecte eintreten können, über welche irgendwie einander ausschliessende Dispositionen verschiedener Willen ergehen können.

Ausgenommen können daher bloss die Vorgänge sein, welche entweder dem Willen gänzlich entzogen sind oder welche im Innern

des Gemüths beschlossen bleiben. Alle äussern Handlungen aber, auch wenn sie an sich die Aeusserungen anderer Willensverhältnisse sind (z. B. Culturanstalten, Familienverhältnisse, Güterverwaltung, religiöse Verhältnisse u. s. w.), insofern sie Veranlassung von Collisionen von Willen werden können, erzeugen Rechtsverhältnisse, die also einer bestimmten Festsetzung und Abgrenzung entgegensehen. In wie weit aber alle solche Verhältnisse in eine öffentliche, durch äussere Macht geschützte Rechtsordnung übergehen dürfen, das zu untersuchen, liegt weit ausserhalb der Grenzen unserer gegenwärtigen Betrachtung. —

Sechstes Capitel.

Die Idee der Vergeltung (Billigkeit).

So scharf und deutlich sich auch das Willensverhältniss, auf welchem diese Idee beruht, von dem des eigentlichen Rechtes unterscheiden lässt, so wenig ist es der früheren Rechtsphilosophie gelungen, diesen Unterschied begrifflich herauszustellen. Man hat nemlich sowohl beide in dem Einen Begriffe der Gerechtigkeit zusammengefasst, als auch die Billigkeit als eine besondere Idee daneben hergehen lassen, ohne ihre Stellung und Begrenzung genau angeben zu können. Man definirte sie gewöhnlich als ein unvollkommenes Recht, und meinte dabei — nach dieser Definition wunderlicher Weise! — dass dieses unvollkommene Recht das vollkommne in vielen Fällen beschränken und modificiren müsse.

Die Gründe der Ineinanderwirrung beider Ideen sind aber nicht schwer zu finden. Das alte Rechtsprincip: suum cuique scheint nemlich beide zu umfassen. Indem nun die denkende Betrachtung des Rechts anfangs von den empirisch vorhandenen Rechtsverhältnissen ausging und daher einen Jeden schon mit irgend welchen Rechten begabt erblickte, fand sie die Gerechtigkeit darin, dass Jedem das ihm Gebührende, suum, gegeben oder gelassen werde. Nun aber ist auch der verdiente Lohn und die verdiente Strafe ein dem Thäter Gebührendes, gleichsam also sein Recht, welches ihm nicht vorenthalten werden darf. So scheinen also beide Ideen in dem unbestimmten und schwankenden Begriffe des Gebührenden vereinigt zu liegen.

Bei dieser Zusammenschmelzung aber kam weniger die Idee der Billigkeit, als die des Rechts zu kurz. Denn jene dominirt eigentlich in dem sog. Naturrechte. Aus ihr stammt (wenigstens

theilweise) der Grundsatz, dass jedem Menschen, als solchem, die gleichen Rechte angeboren seien. Indem man nämlich bei der Aufstellung der Rechtsprincipien zunächst von allen gewordenen Zuständen abstrahirte und alle Menschen unter ein und demselben abstracten Begriffe, also als einander gleich, auffasste, musste man es natürlich ungerecht, d. h. unbillig finden, dass einer mehr Rechte haben solle, als der andere, da er doch nicht mehr verdient hatte. Die durchgehende Forderung der Gleichheit und Freiheit ist daher unter dieser Voraussetzung nur eine Folge jener Idee der Billigkeit. — Auf eben dieselbe bauen die scharfsinnigeren Naturrechtslehrer auch das angeblich ursprüngliche Zwangsrecht; so Höpfner, wenn er sagt: jeder sei berechtigt, dem Andern Vollkommenheiten zu entziehen, wenn dieser ihm solche entzogen habe; ebenso Fichte, dessen erster Rechtsgrundsatz ist, dass man den Andern behandeln müsse, wie man von ihm behandelt sei. Auch denen, welche die Macht zum Rechtstitel machten, gereicht es einigermaassen zur Entschuldigung, dass sie ein unklares Gefühl der Billigkeit verleitet hat. Denn dem, welcher einen grösseren, d. h. mächtigeren Willen hat, als ein Anderer, scheint auch eine seinem Willen entsprechende grössere Sphäre zu gebühren, in welcher er ihn bethätigen kann. Indem man nun aber bei der herrschenden Confusion des Rechts mit der Billigkeit solche Ansprüche, welche der undeutlich gesehenen letzteren Idee entstammten, mit dem Charakter eines ursprünglichen Zwangsrechts bekleidete, kam man mit dem vorhandenen positiven Rechtszustande in Conflict, da er natürlich jenen Ansprüchen, in denen man ein angebornes, höheres Recht zu besitzen wähnte, natürlich nicht entsprach. Die Unterthanen wähnten, dass ihnen im positiven Staatsrechte ein Theil der ihnen gebührenden Freiheit und Gleichheit entzogen sei, die Mächtigen aber fanden, dass dasselbe Recht den ihrem mächtigen Willen gebührenden Spielraum beengte. So konnte man, indem man die Idee der Billigkeit mit der des Rechts vermischte und die Attribute dieser auf jene übertrug, sich nicht in den dem positiven Rechte gebührenden Respect finden, und konnte ihn doch wiederum auf keiner Seite entbehren.

Wie man aber bei der ethischen Begründung der eigentlichen Rechtsverhältnisse der Idee der Billigkeit einen ungebührlichen Einfluss verstattete, so liess man umgekehrt bei der Begründung des Strafrechts die angeblichen Rechtsprincipien, entweder der unveräusserlichen Freiheit oder der Macht, auf falsche Weise einwirken. Einige wollten nemlich die vergeltende Strafe auf die verletzte Freiheit bauen, und verpflichteten eben damit den Ver-

letzten selbst zur Wiedervergeltung, da dieser wegen der angeblichen Unveräusserlichkeit seiner Freiheit solche Verletzung nicht dulden dürfe. Andere bauten sie auf die Macht, oder wie man auch zierlicher sagte, auf die Herrlichkeit der sittlichen Ordnung, und konnten dann das Maass der Strafe nicht finden. Ja man benutzte die Verwirrung in diesen Begriffen selbst zu einem sehr speciösen Beweise für das besondere göttliche Recht der Obrigkeit. Die Obrigkeit, sagte man nemlich, sei als menschliche Person nicht berechtigt, Andere an Freiheit und Leben zu strafen; denn dies seien unveräusserliche Güter. Habe sie nun dennoch eingestandenermaassen dieses Recht, so könnte es nur aus einem besonderen göttlichen Auftrage entspringen. Man sah aber dabei nicht, dass man damit den Widerspruch nur in Gott selbst hineinschob. Denn wenn Gott dem Einen Leben und Freiheit als unveräusserliche Güter gegeben hat, so kann er einem Andern nicht auftragen, sie jenem zu entziehen.

In diesen und ähnlichen Verwirrungen wird man sich aber so lange umhertreiben, als man nicht die disparate Natur beider Ideen, des Rechts und der Vergeltung, in deutlichen Begriffen erkannt hat. Erst wenn dies geschehen ist, wird es gelingen können, sie in den concreten Verhältnissen des Lebens auf rechtmässige Weise so zu verbinden, dass jeder der ihr gebührende Antheil an der sittlichen Gestaltung jener gegeben wird. —

Nach diesen Vorbemerkungen gehen wir jetzt daran, das schon oben aufgestellte Willensverhältniss, auf welches sich die Idee der Vergeltung bezieht, ausführlicher vorzulegen.

Es soll also gegenwärtig nicht gedacht werden, dass ein Wille sich dem vorgestellten Willen eines Andern widme; *auch* nicht, dass er mit einem andern Willen in einem Objecte unabsichtlich zusammentreffe, vielmehr ist das Verhältniss dieses: der Wille der einen Person richtet sich absichtlich auf den wirklichen Willen eines Andern, bleibt aber nicht im Innern des Gemüths eingeschlossen, sondern vollführt in absichtlicher That seinen Zweck, indem er in der andern Person die beabsichtigte Veränderung ihres Zustandes bewirkt. Das Charakteristische dieses Verhältnisses ist also: dass der Wille der ersten Person sein unmittelbares Object in dem in der zweiten Person zu bewirkenden Zustande hat, dass er also in beabsichtigter Beziehung eben auf sie activ gedacht wird, und dass er den in ihm selbst vorgebildeten Zweck durch die gelingende That wirklich vollzieht. Von den Motiven aber, welche den thätigen Willen zu dieser Absicht bestimmt haben mögen, wird abstrahirt, um nicht von vornherein

andere Willensverhältnisse mit hereinzuziehen und dadurch die Sache zu verwickeln.

Dadurch nun, dass durch die gelingende That die Absicht erreicht wird, entsteht auf beiden Seiten ein neuer Zustand: in dem activen Willen der der Befriedigung, in dem hinsichtlich dieses Verhältnisses passiven Willen aber entweder eine Förderung oder Hemmung seiner sonstigen Activität, also ein Wohl oder ein Wehe.

Liegt nun in diesem Verhältnisse etwas Gefallendes oder Missfallendes und wo liegt dasselbe? Wollte man auf den activen Willen allein reflectiren, so würde man leicht sagen, es gefalle, dass er ein beabsichtigtes Wohl in dem Andern bewirke, das Gegentheil aber missfalle. Allein hierbei würde man in eine Beurtheilung nach der Idee des Wohlwollens abgleiten, das vorliegende Verhältniss aber nicht in seiner Vollständigkeit vor Augen haben. Denn den wohlwollenden Willen würde man auch dann loben müssen, wenn die Absicht nicht erreicht wäre. Oder betrachtete man nur den passiven Willen, so würde man an dem ihm zugefügten Wohle, als ihm wohlwollend, auch Gefallen haben, und Missfallen an seinem Wehe; aber das würde auch der Fall sein, wenn das Wohl oder Wehe von der ersten Person unabsichtlich auf die zweite übergeflossen wäre. Man könnte ferner eine Vergleichung beider Willen anstellen wollen und sagen: es missfällt, dass in diesem Verhältniss der eine Wille bloss passiv und nicht auch activ ist. Allein dann würde man das hier vorliegende Verhältniss wiederum nicht in seiner Vollständigkeit auffassen. Man liesse eben ausser Acht, dass hier nicht etwa ein für beide Willen zufälliges Zusammentreffen in dem geistigen Auge des Beurtheilenden vorliegt. Hier stehen vielmehr beide Willen durch ein objectives Band in Verbindung. Dieses Band aber ist die That, welche von der ersten Person als beabsichtigter Erfolg ausgeht und als erreichter Erfolg in der zweiten Person anlangt. Und eben hierauf ist besonders zu achten, dass eben dasselbe, was der Eine beabsichtigt, der Andere wirklich leidet. Aber auch hier wird man sich wiederum hüten müssen, etwa die Absicht und den Erfolg in Vergleichung zu bringen, und die That zu loben, weil sie Erfolg hat; denn dann würde man wieder das Verhältniss beider Willen aus den Augen verlieren.

Hieraus ergiebt sich schon, dass in diesem Verhältniss das ästhetische Urtheil sich weder auf die eine oder die andere Person allein, noch auf die That allein beziehen darf, dass man also auch zunächst kein die Willen der Personen lobendes oder tadelndes

Urtheil erwarten darf, wenn anders das Verhältniss in seiner Vollständigkeit vor Augen liegt.

Schaut man nun dieses Verhältniss wirklich an, dass eine Person durch absichtliche That in einer Andern Wohl oder Wehe hervorgebracht hat, und schaut man eben weiter nichts als dieses, so wird man unwillkürlich urtheilen, dass es dabei nicht sein Bewenden haben dürfe, sondern noch etwas Anderes darauf folgen müsse. Das Verhältniss wird also missfallen und so lange missfallen, als nicht noch etwas in Beziehung auf dasselbe geschehen ist.

Was ist es nun, das man vermisst, und worin liegt es, dass jenes Verhältniss nicht befriedigt? Auf die erste Frage ist von jeher mit ausnahmloser Zustimmung die Antwort gegeben: dem Thäter müsse vergolten werden, so sehr man auch dabei über Nebenbestimmungen auseinander gegangen sein mag. Wiedervergeltung aber ist der Rückgang des gleichen Quantums von Wohl oder Wehe auf den Thäter. Das Urtheil über dieses Verhältniss sagt also: dass dieses so lange missfällt, als nicht der Thäter in denselben Zustand versetzt ist, in welchen er durch seine That den passiven Willen versetzt hat.

Von diesem Urtheile aus können wir nun auch leicht den Punct finden, in welchem das Missfällige jenes Verhältnisses liegt.

Sehen wir zunächst auf die Wohlthat! Es werden zwei Willen (A und B) gedacht, jeder als bewusste Strebung nach einem Erfolg. Jeder von ihnen ist vor der Entstehung dieses Verhältnisses in dem der Art, der Stärke und den Verhältnissen seiner Strebung entsprechenden Zustande der Lust oder Unlust (Befriedigung oder Nichtbefriedigung). Während B um A unbekümmert sein Ziel verfolgt, richtetA seine Absicht auf B und fügt ihm eine Wohlthat zu. Diese besteht eben darin, dass B in seinem Streben eine Begünstigung erfährt, die in diesem nicht begründet war. Seine Strebung ist also durch die That des A über ihr eignes Maass erhöht, worauf das bekannte eigenthümliche Lustgefühl an einer empfangenen Wohlthat beruht. A hat nun auch durch das Gelingen seiner That seine Absicht erreicht und geniesst die damit verknüpfte Befriedigung. Aber diese ist bei ihm nur seiner Strebung gleich und allein daraus hervorgewachsen. Hier zeigt sich nun eine Ungleichheit im Verhältnisse beider Willen, welche eben durch die beabsichtigte That herbeigeführt ist. B hat ein Wohlgefühl, welches nicht in seinem eignen Streben, sondern in dem in ihm gleichsam hineingedrungenen des A begründet ist; im Verhältniss zu seinem eignen Streben ist ein Ueberschuss von Wohl in ihm, welches eben aus A stammt. Dieser aber hat nur die Be-

friedigung, welche aus seinem eignen Streben entspringt, also im Verhältniss zu B einen Mangel, obgleich er eben in diesem Willensverhältniss der thätige und jener der passive ist. Diese Ungleichheit ist's, welche missfällt. Daher entsteht die Forderung, um dies Missfallen aufzuheben, dass dem Wohlthäter ein gleiches, nicht aus seiner eignen Activität entsprungenes Wohl werde. Es missfällt also weder das Thun des Wohls noch das Empfangen desselben, sondern allein die dadurch in dem Zustande beider Willen entstandene Ungleichheit. Aber auch diese würde nicht missfallen, wenn nicht die absichtliche That des A dies Verhältniss als ein objectives knüpfte; denn dass überhaupt zwei Willen in einem ungleichen Zustande der Befriedigung sind, würde, wenn sie sich weiter nichts angehen, nur ein zufälliges subjectives Verhältniss im Gemüthe des Zuschauers knüpfen.

Wenden wir uns zur Wehethat, so verhält sich die Sache im Allgemeinen auf gleiche Weise. Der Verletzte ist in seinem Streben gehemmt, zurückgedrängt, ohne dass diese Hemmung aus der Natur seines Strebens folgte; der Thäter aber geniesst die Befriedigung seines erreichten Zwecks. Hier tritt die durch die Wehethat hervorgebrachte Ungleichheit im Zustande beider Willen noch stärker hervor; denn eben dadurch, dass der Thäter in seinem Streben vorwärts gekommen ist (seinen Zweck erreicht hat), ist der Beleidigte zurückgedrängt. Daher pflegt sich auch das Urtheil, dass Wiedervergeltung erforderlich sei, bei Wehethaten noch energischer zu äussern, als bei Wohlthaten.

Hieraus ergeben sich nun folgende nähere Bestimmungen:

1. In dem Urtheile ist nicht angedeutet, durch wessen Thätigkeit die Vergeltung geschehen solle, und eine Hinweisung auf eine bestimmte Person, welche die Vergeltung zu übernehmen habe, kann auch deshalb nicht darin liegen, weil der Idee Genüge geschieht, wenn überhaupt vergolten wird; d. h. dem Thäter je nach seiner That und in Bezug auf dieselbe das gleiche Quantum Wohl und Wehe widerfährt. Aufgefordert aber zur Vergeltung muss sich jeder fühlen, welcher das missfällige Urtheil über die unvergoltene That in sich vernimmt. Bei Wohlthaten setzt man natürlich voraus, dass der Empfänger der erste sei, welcher das Missfällige der unvergoltenen That schaut, und dass er sich also zum Danke verpflichtet fühle. Denn er würde, wenn er die Forderung der Idee vernimmt und doch nicht danken wollte, sich gegen dieselben auflehnen, und ihn also von der Idee der innern Freiheit aus der Tadel treffen, dass sein Wollen der Idee der Vergeltung nicht conform wäre. Die Erscheinung aber, dass, wenn

einem Wohlthäter von dem Empfänger mit Undank gelohnt ist, Andere sich beeifern, jenen desto mehr zu ehren, zeigt eben, dass die Idee der Vergeltung nur allgemein fordert, dass vergolten werden solle, und dass es von ihr allein aus unbestimmt bleibt, wer vergelten solle. Denn sonst könnten Andere, welche jene That an sich nichts angeht, sich nicht aufgefordert fühlen, anstatt des Undankbaren zu danken.

Wenn nun bei Wohlthaten der Empfänger vorzüglich zur Vergeltung verpflichtet ist, so scheint es sich bei Uebelthaten umgekehrt zu verhalten. Man urtheilt, der Beleidigte selbst solle nicht seinem Beleidiger vergelten. Das scheint unsrer Auseinandersetzung zu widersprechen. Denn nach ihr müsste der, welcher eine Wehethat ebensowohl wie derjenige, welcher eine Wohlthat empfangen hat, wenn er die Forderung der Idee vernimmt, sich aufgefordert fühlen, das missfällige Verhältniss der unvergoltenen That durch Vergeltung zu ergänzen, und dadurch jenes Missfallen aufzuheben. Allein es ist hier nur ein scheinbarer Widerspruch vorhanden. Bei jenem Urtheile, der Beleidigte solle nicht selbst vergelten, hat man nicht einen Willen, der über alle Affecten und Begierden erhaben nur von der Idee allein bewegt würde, im Auge, sondern den concreten Menschen. Bei diesem muss erfahrungsmässig vorausgesetzt werden, dass die empfangene Beleidigung in ihm Affecte aufregt, welche ihn zum Vollstrecker der verdienten Strafe gänzlich untauglich machen, und dass er nicht strafen würde, damit der Idee genuggethan werde, sondern damit er sich selbst durch eine seinem Beleidiger zugefügte Uebelthat von dem durch das empfangene Weh in ihm erregten peinlichen Gefühle befreie, d. h. sich räche. In Betracht also des concreten Menschen wird die Idee der Vergeltung selbst verbieten, dass er eine ihm zugefügte Uebelthat selbst vergelte; denn es ist zu fürchten, dass seine Vergeltung eben keine sei, sondern nur eine neue Uebelthat; und gegen eine solche würde sich ausserdem noch die Idee des Wohlwollens erheben. Auf den göttlichen Willen aber erstreckt sich jenes Urtheil nicht, denn man denkt ihn als den vollkommen heiligen, der nicht durch Affecte u. dgl. bewegt, nur mit Gerechtigkeit denen vergilt, die sich wider ihn versündigt haben.

Sieht man nun endlich auf den in jenem Verhältnisse thätigen Willen und fragt, ob und inwiefern ihm eine Weisung aus der Idee zugehe, so verbietet die Idee des Wohlwollens dem Wohlthäter, dass er sich selbst belohne oder von dem Andern Dank fordere; denn in diesem Falle würde seine That nicht aus Wohl-

wollen entsprungen sein. Hört dagegen der Uebelthäter auf die Stimme der Idee, so wird er sich aufgefordert fühlen, sich selbst zu strafen. Vereinigt sich in ihm mit der Idee der Vergeltung die des Wohlwollens, so wird er sich selbst dadurch strafen, dass er dem Beleidigten genugthut, das Weh durch ein nachgeschicktes Wohl auszulöschen sucht. Fügt er sich aber durch die Genugthuung nicht selbst dasselbe Quantum Weh zu, welches er dem Andern zugefügt hat, so erheischt die Idee noch andere Strafe. — Straft der Uebelthäter nicht sich selbst oder kann er sich nicht strafen, so wird die Aufforderung zu strafen an Alle diejenigen ergehen, welche Kunde von der That erhalten haben. Dem Thäter geschieht nicht Unrecht, wenn jeder beliebige ihn straft. Aber in einer nach der Idee des Rechts und der Vergeltung geordneten Gemeinschaft wird diejenige Ordnung der Strafvollziehung festgesetzt werden müssen, welche am unparteiischsten das Maass der Strafe finden und am sichersten die Strafe vollziehen kann.

Aus der aufgestellten Idee folgt, dass die Strafe deshalb geschieht, damit dem Uebelthäter vergolten werde. Gegen diese Vergeltungstheorie aber scheint die Idee des Wohlwollens ihr Veto einzulegen, indem sie alles Uebelwollen und damit alles Uebelthun absolut zu verbieten scheint. Daraus würde nun consequent folgen, dass gar nicht gestraft werden dürfe. Allein da einmal bei den gegebenen menschlichen Verhältnissen gestraft werden muss, so hat man sich nach andern Rechtfertigungsgründen für die Strafe umgesehen, und diese bald in der Abschreckung, bald in der Besserung, bald in einer s. g. Abbüssung gefunden. Allein jenes Veto der Idee des Wohlwollens ist nur scheinbar. Denn der Wille desjenigen, welcher der Idee der Vergeltung gemäss straft, ist von dem Uebelwollen, welches dem Wohlwollen entgegensteht, charakteristisch verschieden. Der Uebelwollende hat kein anderes Motiv zu seiner Wehethat, als dass er ein Wehe zufüge; der Strafende hat zum Motiv seiner Wehethat das von der Idee der Vergeltung ausgehende Gebot. Wäre hier wirklich eine Collision mit der Idee des Wohlwollens, so würde sie ebenfalls bei den andern Rechtfertigungsgründen stattfinden, und also diese auch aufheben; denn warum diese, nicht aber ebensogut die Idee der Vergeltung vor dem Wohlwollen Stand halten sollten, ist nicht einzusehen. Der Wohlwollende wird allerdings immer bedauern, dass gestraft werden muss. Allein das ist eine Collision, welche nicht aus den Ideen an sich entsteht, sondern nur eine solche, wie sie tausendfach in einem gemeinschaftlichen Leben vorkommt, welches nicht durchaus von den sittlichen Ideen sei-

nen Antrieb empfängt. Thäten sich die Menschen nicht wider die Idee des Wohlwollens absichtlich weh, so würde die Vergeltung im wirklichen Leben sich nur durch die Vergeltung der Wohlthaten realisiren.

Auch mit der Idee des Rechts scheint auf ähnliche Weise die vergeltende Strafe zu collidiren. Denn bei der Strafe wird es nicht vermieden werden können, dem zu Strafenden solche Güter zu entziehen, die ihm in der Rechtsgesellschaft als Rechte zugestanden sind. Nun wird aber die Ueberlassung in ihrer Kraft nicht durch die Uebelthat des Berechtigten aufgehoben, da sie in gar keiner Beziehung zu derselben steht. Folglich geschieht dem Uebelthäter Unrecht, wenn er gestraft wird. Diese Folgerung kann nur dadurch vermieden werden, dass die Gesellschaft sich auf beiden verbundenen Ideen auferbaut und die Ueberlassung der Rechte in Bezug auf mögliche Delicte einrichtet, d. h. als Rechtsordnung aufstellt, dass die Zufügung verdienter Strafe kein Unrecht sei.

2) Das Maass des Wohls oder Uebels, welches auf den Thäter zurückgeht, liegt in dem Quantum des absichtlich zugefügten. Ein minderes Quantum würde einen unvergoltenen Rest übrig lassen; ein grösseres würde, so viel als sein Ueberschuss betrüge, einer neuen Wohl- oder Uebelthat gleich geachtet werden; denn der Ueberschuss wäre nicht durch die vorliegende That motivirt. Nicht aber liegt in der Forderung der Idee, dass die Qualität des zurückgegebenen dieselbe sein müsse, wie des Empfangenen. Denn von demselben Wohl oder Wehe wird jeder doch anders afficirt. Die eigentliche Talion ist daher nur ein primitiver Ausdruck der Idee.

Soll also das Maass der Vergeltung genauer bestimmt werden, was namentlich bei der Strafe von Wichtigkeit ist, um nicht gegen das Wohlwollen zu fehlen, so muss auf die Absicht und den Erfolg zusammen Rücksicht genommen werden, denn nur insofern ist ja das Vergeltung fordernde Verhältniss vorhanden, als die That, welche es stiftet, eine beabsichtigte und erfolgreiche ist. Wo nur Absicht und kein Erfolg wäre, da würde keine Berührung der Willen stattfinden, und wo nur Erfolg und gar keine Absicht, da wäre auch kein Verhältniss der Willen. Aber wo nur Absicht und gar kein Erfolg sein soll, da muss der Wille des Thäters auch wirklich im Innern des Beabsichtigenden völlig beschlossen geblieben sein. Denn schon das blosse Kundwerdenlassen einer Absicht und noch mehr die angefangene That, (der Versuch) werden immer von einigem Erfolge für den betreffenden Willen sein. ——

Soll aber auf der andern Seite bloss Erfolg und gar keine Absicht vorhanden sein, so muss jener als ein blosses Naturereigniss betrachtet werden können, also auf die Beschaffenheit des Willens, von welchem er ausgegangen ist, gar nicht hinweisen. Daher kann es, namentlich bei Uebelthaten, mittelbar Fälle geben, in welchen die That, obschon sie nicht direct auf einen andern Willen gerichtet ist, dennoch der Beurtheilung durch die Idee der Vergeltung unterliegt. Darf nemlich jemand aus irgend einem Grunde auf die Fortdauer eines bestimmten Wollens in einem Andern rechnen, lässt dieser aber in diesem seinen Wollen nach und fügt dadurch dem Andern ein Wehe zu, so muss dieser, wenn auch nicht direct beabsichtigte, Erfolg dennoch zu seinem Wollen gerechnet werden. Denn er musste bedenken, dass der Andere auf seinen Willen rechnen durfte und dass aus dem Nachlassen seines Willens jenem ein Wehe erwachsen konnte. Die Unachtsamkeit, Fahrlässigkeit und dergleichen charakterisirt also sein Wollen in Bezug auf den Andern, und der Erfolg aus diesem seinen Wollen ist nicht ein blosses Naturereigniss, sondern eine Folge dieses seines zu dem Andern in Beziehung stehenden Willens. Hier also liegt der Grund, dass auch bloss culpose Handlungen strafbar sein können.

Wie nun aus diesen kurz dargelegten Principien der Vergeltung nicht allein die Lehren der sogenannten Moral von dem, was dem Einzelnen dem Andern wiederzugeben gebühre, sondern auch die Lehren des Lohn- und Strafrechts für die kleinern oder grössern Gemeinschaften in näherer Anwendung folgen, kann hier nicht ausgeführt werden.

Wir wollen zum Schlusse nur auf zwei Puncte noch aufmerksam machen. Wenn die Ideen des Rechts und der Billigkeit, wie es die Begriffe fordern, getrennt werden, so läuft man nicht Gefahr, das positive Recht, wenn es den Anforderungen der Billigkeit nicht entspricht, für ein geltendes Unrecht anzusehen, und behält dabei doch geschärfte Augen, um erkennen zu können, in welcher Weise das positive Recht fortgebildet werden muss, um jenen Ansprüchen näher zu kommen.

Für das Strafrecht aber giebt es keinen andern festen Boden, als den aufgezeigten. Die sogenannten relativen Theorien können nur eine accessorische Bedeutung haben, wenn schon feststeht, dass die Strafe ethisch gefordert sei; für sich, absolut genommen, sind sie haltungslos. Die Besserungstheorie kömmt auf den Widerspruch, dass jemand eingewilligt habe, wider seinen Willen

gebessert zu werden. Accessorisch aber zur Wiedervergeltungstheorie hat sie ihre gute und sittlich nothwendige Bedeutung. Denn namentlich die Idee des Wohlwollens verlangt, dass die Strafe möglichst so eingerichtet werde, dass sie, wenn auch nicht direct die Besserung bewirke, so doch sie nicht erschwere. Die Präventionstheorie aber leidet an dem Uebelstande, dass die Strafe nur als Mittel erscheint, um der Drohung Geltung zu verschaffen. Die Abschreckungstheorie aber kann, ebenso wie die andern, das Maass der Strafe nicht finden, und kann die Berechtigung, Uebel zuzufügen, damit nicht Uebel gethan werde, nicht nachweisen. Wollte man aber zu einer dieser Theorien die Idee der Vergeltung als limitatives Princip hinzufügen, so müssten jene an sich schon feststehen. Man wird daher immer auf die Wiedervergeltungstheorie, als den eigentlich sittlichen Grund der Strafe zurückkommen müssen.

Siebentes Capitel.

Von den den Inhalt des Rechts normirenden Principien.

Nachdem die beiden ethischen Ideen aufgestellt sind, welche als die constituirenden formalen Principien der Rechtsphilosophie angesehen werden müssen, wollen wir zum Schlusse noch in eine kurze Erörterung der Principien eintreten, nach welchen der Inhalt einer Rechtsordnung zu bestimmen ist. Es wird dies um so nöthiger sein, als wir der bisherigen Rechtsphilosophie den Vorwurf haben machen müssen, dass sie entweder, wie das ältere Naturrecht, kein Princip für die ideale Bildung des Rechts hatte, oder, wie das neuere Naturrecht, ein solches, welches sie in Conflict mit dem positiven Rechte brachte, oder endlich, dass sie das Richtige, wie z. B. Stahl, nur undeutlich gesehen hat. Wir werden also noch kurz zu zeigen haben, dass und wie unsre Rechtsansicht diese Fehler vermeidet.

Am offenbarsten ist nun in dieser Hinsicht, dass unsre Rechtsidee zu keinem Conflicte mit dem positiven Rechte führt. Denn wie auch immer die in irgend welchen Objecten sich berührenden Willen die Rechtsgrenzen zwischen sich gezogen haben mögen, so werden sie durch das absolute Urtheil: der Streit missfällt! aufgefordert, diese Grenzen, sowie sie sind, so lange zu respectiren, als sie dieselben nicht mit beiderseitiger Einstimmung anders ge-

zogen haben. Hierin liegt der conservative, antirevolutionäre Charakter unserer Rechtsphilosophie.

Eben deshalb aber wird man geneigt sein, den Vorwurf zu erheben, dass unsre Rechtsidee nun auch kein Princip zur vernunftgemässen Gestaltung und Fortbildung des Rechts enthalte; denn eben weil sie lediglich formal sei, so sanctionire sie jeden beliebigen Inhalt des Rechts. Man wird daher vielleicht wieder nach einem inhaltlichen oder gar nach einem „prägnanten" Rechtsprincip sich umsehen wollen, welches die idealen Rechtsverhältnisse aus sich selbst gebiert. Allein alle inhaltlichen Rechtsideen scheitern immer an der Klippe, dass sie mit dem positiven Rechte in Conflict gerathen. Denn da sie nur einen solchen Inhalt als Recht sanctioniren können, der ihnen gemäss ist, so müssen sie die Auflehnung gegen ein positives Recht, welches nicht mit ihnen übereinstimmt, freilassen, oder vielmehr consequenter Weise gebieten. Sie sind daher sämmtlich revolutionär.

Allein jener Vorwurf gegen unsre Rechtsansicht ist nicht gegründet. Freilich aus der formalen Rechtsidee allein folgen keine Bestimmungen für den Inhalt des Rechts. Lässt man aber von der Abstraction los, in der wir uns bisher absichtlich gehalten haben, indem wir um die absolute Rechtsidee zu finden von der Beschaffenheit des menschlichen Wollens gänzlich absahen, und nimmt man nun Rücksicht auf die wirklich vorhandenen Naturverhältnisse des Willens, so lassen sich aus der Beziehung der Rechtsidee auf diese Verhältnisse gar leicht bestimmte Weisungen für den Inhalt des Rechts, oder für die bestimmte Art, auf welche die Rechtsgrenzen gezogen werden müssen, gewinnen, ohne dass wir damit die Sanction, welche die Rechtsidee jedem wirklich errichteten Rechte giebt, wieder aufhöben. Denn wenn auch ein positives Recht den idealen Anforderungen der Idee nicht entspricht, so wird damit seine Gültigkeit als Recht nicht negirt, da eben die Idee selbst gebietet, es so lange zu halten, als es als Recht besteht. Um sich hierbei aber nicht zu verwirren, und nicht einen Widerspruch darin zu finden, dass die Rechtsidee dasselbe Recht, welches sie missbilligt, dennoch zu halten gebietet, muss man bedenken, dass in einem solchen Falle das Urtheil über verschiedene Subjecte ergeht. Der Tadel, ein wirkliches Recht nicht zu respectiren, trifft das wirkliche Wollen einer Person; während der Tadel, der über ein z. B. unbilliges, grausames Recht ergeht, gar nicht eine Person, sondern ein festgesetztes Verhältniss zwischen Personen trifft.

Wenn wir aber ferner die Naturverhältnisse des menschlichen Wollens, welche in Verbindung mit der Rechtsidee die leitenden Principien für die Rechtsbildung sein müssen, empirisch aufnehmen ohne allen Versuch sie irgendwoher, am wenigsten aus der Rechtsidee oder aus einer allgemeinen Idee des Guten, abzuleiten, und uns jemand diese empirische Aufnahme zum Vorwurfe machen wollte, so müssten wir diesen auf unser erstes Buch zurückweisen, in welchem wir allen prägnanten Monismus mit guten Gründen verworfen haben.

Doch gehen wir jetzt zur Sache selbst. Nach unserer Rechtsidee: dass der Streit absolut missfällt, können nur solche Rechtsverhältnisse sich dem Tadel der Idee entziehen, in denen kein Keim des Streits vorhanden ist. Denn missfällt der Streit absolut, so muss secundär auch eine Rechtsordnung in dem Maasse missfallen, als in ihr selbst Veranlassung zum Streite liegt; umgekehrt aber, je mehr sie durch die Art ihrer Ordnung dem Streite vorbeugt, desto mehr ist sie der Idee gemäss. Daraus ergiebt sich die allgemeine Regel, dass die Rechtsgrenzen dergestalt gezogen werden müssen, dass in der Art, wie sie gezogen sind, nicht ein unwillkürlicher Reiz für die in ihnen eingeschlossenen Willen liegt, sie zu überschreiten. Wäre nun der menschliche Wille ein so fügsames Element, dass er ohne weiteres in jede beliebige Form gegossen werden könnte, oder besässe er jene wundersame transcendentale Freiheit, die ihm in neuern Zeiten so oft angedichtet ist, nach welcher es ihm keine Mühe kosten kann, sich auf beliebige Weise selbst zu bestimmen, so möchte jede beliebige Rechtsordnung vor der Rechtsidee auf gleiche Weise bestehen, denn in keiner würde an sich ein Anlass zum Widerstreben für den Willen zu finden sein. Allein, wenn auch die Erfahrung einige Erscheinungen einer ausserordentlichen Fügsamkeit des menschlichen Willens darbietet, so zeigt sie dagegen auch wieder solche Gebundenheit desselben an gewisse natürliche Verhältnisse, die entweder der Willkür gänzlich entzogen sind, oder von ihr nur mit grosser Mühe modificirt werden können, und demgemäss eine daraus entspringende immer wiederkehrende Auflehnung gegen gewisse Verhältnisse, dass die Meinung, als ob jede Rechtsordnung auch der Idee des Rechts entspreche, sofort als eine thörichte erscheint.

Giebt es also bestimmte Naturverhältnisse für den menschlichen Willen, deren Einflusse er sich entweder gar nicht oder nur mit Anstrengung entziehen kann, denen also zuwider wollen zu

sollen, ein unerträglicher oder doch harter Zwang für ihn sein würde, so hat die Frage, welchen Inhalt das positive Recht haben müsse, um mit der Rechtsidee zu stimmen, ihren guten Sinn, und eine denkende Betrachtung des Rechts hat die Pflicht, die concreten Verhältnisse des menschlichen Lebens zu untersuchen, um die Art ausfindig zu machen, wie sie rechtlich geordnet sein müssen, damit das natürliche Wollen des Menschen entweder gar kein oder doch das möglich geringste Widerstreben fühle, sich in diese Ordnung zu fügen.

Um nun für den Umfang dieser Untersuchung die Grenzen abzustecken, ist zunächst zu bemerken, dass in einer allgemeinen Rechtsphilosophie auch nur die allgemeinen und constant wiederkehrenden Lebensverhältnisse in Betracht kommen können. Die besondern, historischen, physischen, rechtlichen, sittlichen, religiösen Verhältnisse eines Volks oder einer Völkergruppe, muss sie den angewandten Disciplinen überlassen, welche die Fortbildung der vorhandenen positiven Rechtsordnungen zum Gegenstande haben. Diesen kann sie nur die allgemeinsten Zielpuncte vorhalten, nach welchen das positive Recht streben muss, wenn es seiner Idee entsprechen soll. Hieraus ergiebt sich nebenbei, dass wir weit entfernt sind, mit dem neuern Naturrecht allgemeine Rechtsgesetze aufzustellen, welche rechtliche Geltung hätten und nur durch die positiven Rechtsordnungen zu modificiren und näher zu bestimmen wären; und ebenso, dass es unsrer Rechtsansicht nicht in den Sinn kommt, eine bestimmte Rechtsordnung als die beste aufstellen zu wollen. Denn die im Concreten anwendbare beste Form kann sich nicht bloss nach den allgemeinen Lebensverhältnissen richten, sondern muss sich wesentlich den vorhandenen geschichtlichen, physischen, rechtlichen u. dgl. Bedingungen anbequemen, und also nach verschiedenen Umständen und Zeiten auch verschieden sein müssen. Wenn wir daher auch keineswegs mit Hegel sagen, dass jedes Volk die Verfassung schon habe, welche für dasselbe passt, so würden wir doch in der vorhandenen concreten Bestimmtheit eines Volkes, mit den allgemeinen leitenden Ideen der Rechtsphilosophie zusammengenommen, die Bestimmungsgründe finden, nach welchen die Rechtsordnung eines Volkes fortgebildet werden muss.

Soll aber die Rechtsphilosophie für jene besondern Disciplinen anwendbare leitende Ideen aufstellen können, so muss sie die allgemeinen Naturverhältnisse des menschlichen Willens aus dem Begriffe des gebildeten Wollens entnehmen, wie es sich unter den

Culturvölkern in reicher Mannigfaltigkeit und vielfacher Bedingtheit zeigt. Denn je mannigfaltiger sich das Leben gestaltet, desto mehr Naturgesetze des Wollens treten hervor. Würde also der menschliche Wille nur betrachtet, wie er sich in einer dürftigern und roheren Gestalt manifestirt hat, so würden die daraus gewonnenen Gesetze für eine auf das gegenwärtige menschliche Leben anwendbare Rechtsphilosophie nicht mehr genügen. Ja, da zu den Kräften, welche das menschliche Wollen und damit auch die Gestaltung des Rechts bestimmen, auch die ethischen Ideen gehören, und die psychische Macht derselben in einem, wenn auch langsamen Fortschreiten begriffen ist, so wird die Rechtsphilosophie sich auch zu den Anforderungen erheben müssen, welche eine edlere und reinere sittliche Bildung, als die gegenwärtige, einst an die Gestaltung des Rechts stellen wird.

Sollen nun jene Naturverhältnisse des menschlichen Willens, welche bei der Gestaltung des Rechts berücksichtigt werden müssen, im Allgemeinen aufgesucht werden, so muss sich in diesem Puncte die angewandte ethische Wissenschaft an eine theoretische wenden, an die Erkenntniss des menschlichen Wollens. Sie muss wissen, an welche physische Bedingungen das Wollen gebunden ist; welche geistigen Gesetze des Willens im psychischen Mechanismus entstehen; wie die ethischen, ästhetischen und religiösen Ideen als psychische Mächte wirken, und endlich welche Gesetze sich aus der Natur des menschlichen Gemeinlebens ergeben. Erst wenn alle diese Momente zusammen erwogen werden, kann beurtheilt werden, welche Bedingungen eine Rechtsordnung erfüllen und vor welchen Bestimmungen sie sich hüten muss, damit sie nicht das von dem menschlichen Wollen unabhängig im Menschen sich bildende System der Begehrungen und Gefühle zu einem fortwährenden Streite gegen sich aufreize. Aber es ist von der höchsten Wichtigkeit, dass die einschlägigen Verhältnisse vollständig und zusammen, nicht bloss theilweise erwogen werden. Denn da sie im wirklichen Leben mit- und durch- oder auch gegen-einander wirken, so wird nur eine alle jene Einflüsse zusammen durchschauende und gegen einander abwägende Intelligenz diejenige Rechtsordnung finden können, welche der Idee eines allem Streite vorbeugenden und ihn ausschliessenden Rechtes am nächsten kommt.

Wir wollen diese unsre Ansicht noch an einigen einzelnen Beispielen verdeutlichen. Sieht man zunächst auf die physischen Verhältnisse des Willens, so tritt vor allen Dingen

seine Gebundenheit an die Naturverhältnisse der Ernährung, der Fortpflanzung und der freien Bewegung hervor. Ein positives Recht also, welches die Menschen absolut hindern wollte, sich zu erhalten, den Geschlechtstrieb zu befriedigen und sich frei zu bewegen, würde gegen jene unwillkürlich im Menschen vorhandenen, starken und constanten Begehrungen verstossen und eben dadurch den Willen zu einem heftigen Widerstreite gegen sich aufreizen. Im Allgemeinen wird es also in jeder Rechtsordnung als Recht gelten müssen, dass jeder jene sogenannten Triebe befriedigen kann. — Man wird hier sofort erkennen, dass die ungenaue Auffassung dieses Gedankens, in der man die Präsumtion, dass etwas als Recht zu errichten sei, schon für ein wirkliches Recht nahm, die angeborenen und unveräusserlichen Menschenrechte der früheren Rechtslehre erzeugt hat. Den löblichen Zweck, den man mit dieser Lehre erreichen wollte, hartes und unbilliges Recht zu verdammen, erreichen wir auf unsere Weise auch, und zwar ohne uns in die Verlegenheiten des Naturrechts zu verwickeln. Denn jenes konnte von seinen angebornen und unveräusserlichen Rechten rechtmässiger Weise nicht zu den nöthigen nähern Beschränkungen jener Rechte gelangen. Wir dagegen sehen in diesen sogenannten Menschenrechten nur allgemeine und darum noch näher zu bestimmende sittliche Forderungen an eine Rechtsordnung, und es hindert uns daher nichts, ihnen die nöthigen nähern Bestimmungen durch die Rücksichten auf andere moralische Ideen, gesellschaftliche Verhältnisse, vorhandene Sitte, anderweitige Rechte u. s. f. zukommen zu lassen.

Wenn nun aber namentlich bei einem dicht gedrängten Zusammenleben Vieler nothwendiger Weise Beschränkungen, und oft sehr empfindliche, jener unwillkürlichen Begehrungen eintreten müssen, und daher keine Rechtsordnung für eine derartige Gemeinschaft einem jeden volle Ungehemmtheit seiner natürlichen Begierden darbieten kann, so muss danach gestrebt werden, dass dem natürlichen Widerstreben mittelbar vorgebeugt werde. Das aber kann nur dadurch geschehen, dass in den Gemüthern anderweitige geistige Mächte erzeugt werden, durch deren Hülfe der Druck in jener Hinsicht erträglich gemacht wird. Entweder also müssen andere Begehrungen desto vollkommenere Befriedigung finden, oder — was das sicherste ist, es muss eine ächt sittliche Kraft in den Menschen erzeugt werden.

Wird eine Nation zur Frugalität, zur Genügsamkeit, zum Fleiss gebildet, lebt in ihr die Kenntniss der nothwendigen Abhän-

gigkeit des Menschen von der Natur und der Gesellschaft, und vor allem lebt in ihr ein, auf ungeschminkten religiösen Glauben gestütztes Streben nach Realisirung einer edlen und erleuchteten Sittlichkeit, so wird sie hierin eine genügende Kraft besitzen, um die unvermeidlichen Beschränkungen der unveräusserlichen natürlichen Triebe zu ertragen.

Bei der nähern Untersuchung solcher wie der übrigen Naturverhältnisse wird sich die Bemerkung aufdrängen, dass einige von ihnen der Modificirung durch eine Rechtsordnung zugänglicher sind, als andere, dass also auch die von ihnen ausgehenden Weisungen eine verschiedene Dringlichkeit besitzen. Eine Rechtsordnung, die keinen Schutz für Leib und Glieder gewährte und die Erwerbung der Nahrung absichtlich im hohen Grade erschwerte, würde schwerlich auf einen friedlichen Bestand rechnen können, wogegen es nicht sehr zu fürchten steht, dass z. B. die römisch-katholischen Priester sich des Cölibats wegen gegen den Papst empören. Es würde eine interessante und nicht unwichtige rechtsphilosophische Untersuchung sein, das System der menschlichen Begehrungen nach ihrer grösseren oder geringeren Dringlichkeit für die Gestaltung des Rechts näher zu ergründen.

Ausser jenen und anderen physischen Verhältnissen sind ganz besonders die psychischen Gesetze zu berücksichtigen, an welche der Wille, als geistiges Geschehen, gebunden ist. Wir heben beispielsweise nur die beiden hervor: dass der Mensch mit den Gegenständen zusammenwächst, in denen er seine eigene Thätigkeit wiederfindet, und dass jede Accommodation an einen fremden Willen an sich ein Zwang ist, der dem eignen Willenssysteme auferlegt wird.

Hierauf beruht vor allen Dingen die moralische Nothwendigkeit, dass ein besonderes Privateigenthum und die Persönlichkeit rechtlich anerkannt wird. Wer da weiss, wie tief jene beiden Gesetze im psychischen Mechanismus begründet sind, wird schon dadurch bewahrt werden, im Communismus mehr als eine Chimäre zu sehen. Denn dieser sieht bloss darauf, jedem den gebührenden Antheil an Lebensgenuss mit Sicherheit zuzutheilen, vergisst aber, dass das Streben nach freier und selbsteigner Disposition über ein Eigenthum so wie über die Lebensführung sich unwillkürlich in der menschlichen Seele erzeugt und desto stärker hervortritt, je höher eine reichhaltige Bildung steigt.

Auf jenen psychischen Gesetzen beruhet daher auch — ausser dem alten jus formationis — ein grosser Theil der Rechte (Frei-

heiten), welche man besonders in neuerer Zeit für die Bürger eines Staates gefordert hat; Religions-, Gewissens-, Press-, Gewerbefreiheit, die Selbstregierung der einzelnen Gesellungen und Gemeinden u. s. w. Aber man irrt, wenn man in dergleichen Freiheiten wirkliche Menschenrechte sieht, die jeder als Mensch habe, und bei denen es nur eine Frage der Macht sei, ob er sie ausüben könne oder nicht. Alle diese sogenannten Menschenrechte sind nur einseitige Weisungen, die von einigen Naturverhältnissen für die Gestaltung der Rechtsordnung ausgehen. Sollen sie vollgültige Anforderungen an eine Rechtsordnung werden, so muss zuvor ausgemacht sein, dass sie auch von den andern Naturverhältnissen des Willens ausgehen oder doch damit verträglich sind, und dass sie namentlich den Naturgesetzen des Gemeinlebens nicht widersprechen. Und sollen solche Anforderungen, als ohne weiteres zu erfüllende, an eine bestimmte positive Rechtsordnung gestellt werden, so werden zuvor auch die besondern Verhältnisse eines Volks oder Staats gehört werden müssen, und auch dann, wenn diese dafür sprechen sollten, sind jene sogenannten Menschenrechte noch kein Recht, sondern dazu ist noch die wirkliche Errichtung und Anerkennung derselben durch die Betheiligten erforderlich. Daher ist, zumal in Rücksicht auf die Verhältnisse der wirklichen Staaten und die vorhandene Bildung der menschlichen Gesellschaft, derjenige Liberalismus, welcher nur nach jenen Freiheiten, als wirklichen Rechten, zu schreien versteht, im höchsten Unrecht. Aber auf der andern Seite ist es auch nicht zu verwundern, dass die Unterthanen, jemehr sie zu gediegener Bildung heranreifen, gegen eine Regierung erbittert werden, welche nicht allein keine Anstalten trifft, um die Rechtsordnung nach jenen Zielpuncten möglichst hinzulenken, sondern auch ableugnet, dass eine freiere und einem gebildeten Volke angemessenere Rechtsordnung eine nothwendige sittliche Aufgabe sei, dagegen trotz aller Umhüllungen aus ihren Thaten hervorblicken lässt, dass sie nach dem Rechtsbegriffe des Thrasybulus handelt, dem das Recht der Vortheil des Stärkeren war.

Auch hier tritt wiederum jene obige Betrachtung ein, dass wenn jene Freiheiten manchen Beschränkungen unterliegen müssen, darauf Bedacht genommen werden muss, den Druck solcher Hemmungen auf mittelbare Weise zu mildern, und sich hiefür nur die obigen beiden Mittel darbieten: Entschädigung durch anderweitige Vortheile und sittliche Bildung.

Unter den sittlichen Ideen ist vornemlich die Idee der

Billigkeit oder der Vergeltung von ganz besonders dringlichem Einflusse auf die Rechtsgestaltung. — Um des bekannten Umstandes zu geschweigen, dass auf ihr das ganze Criminalrecht beruht, so stammt aus ihr unter andern die negative Forderung, dass Niemand durch die Rechtsordnung bevorzugt werde, wenn nicht rechtfertigende Gründe vorhanden sind. Dies bedeutet eigentlich das alte sogenannte angeborene Recht der Gleichheit. Wirkliche Rechte Jemandes werden zwar nicht nothwendig verletzt, wenn ein Anderer ihm ohne Grund vorgezogen wird, aber eine solche ungerechtfertigte Bevorzugung widerspricht der jener Idee der Vergeltung entstammenden Regel, dass ein jeder nach Verdienst zu behandeln ist.

Hieraus ergiebt sich auch die rechtverstandene Gleichheit vor dem Gesetze, d. h. nicht, dass ein jeder eine an Umfang und Macht gleiche Rechtssphäre habe, sondern dass durch den Rechtsschutz des Staates Niemandem seine Rechtssphäre, die er gerade hat, sicherer gestellt sein soll, als einem Andern. Denn das ist nur der für Alle gleiche Begriff des Staatsbürgers, dass er in seiner Rechtssphäre durch die Macht des Staats geschützt werde; geschieht dies in Beziehung auf den einen weniger als auf den andern, so wird wider die Billigkeit gehandelt, indem der für Alle gleichgeltende Begriff auf den einen mehr angewandt wird, als auf den andern. — Die verkehrten Folgerungen, welche man aus diesem sogenannten Menschenrechte der Gleichheit gezogen hat, sind nur durch ein unvollständiges Denken veranlasst. Betrachtet man den Menschen bloss in seinem allgemeinen Begriffe mit Abstraction von allen natürlich und historisch entstandenen Unterschieden, so folgt natürlich aus jener Idee, dass den gleichen Exemplaren des Menschenbegriffs vor allem rechtbegründenden Vorgange eine gleiche Rechtssphäre zukommen müsse. Nimmt man dagegen die Mitglieder der menschlichen Gesellschaft in ihrer vollen Concretheit, so folgt vielmehr aus jener Idee, dass ihnen nach Grösse und Inhalt verschiedene Rechtssphären anzuweisen sind, je nachdem nemlich ein jeder zum Bestehen und zum Wohle der Gesellschaft beiträgt.

Fasst man nun wieder diesen Beitrag unvollständig auf, und meint etwa, er bestehe nur in der persönlichen Bemühung — wohl gar nur in körperlicher Arbeit — so werden wiederum verkehrte Forderungen nach jener Idee an die Rechtsordnung gestellt werden. Der Beitrag für das Bestehen und das Wohl der Gesellschaft kann ebensowohl in dem blossen Dasein mit seinen gege-

benen Beziehungen bestehen. Ein König in einer erblichen Monarchie ist durch sein blosses Dasein unendlich mehr werth für den Staat, als der fleissigste Unterbeamte, (nur muss man hier nicht an moralischen Werth denken).

Aber auch hier ist wiederum daran zu erinnern, dass die Weisungen der Idee der Billigkeit nur einseitig sind, die erst mit andern zusammengenommen und abgewogen zu vollständigen werden können. Ein Volkslehrer z. B. würde sich mit Unrecht beklagen, dass er geringer besoldet werde, als ein Cassenbeamter, obgleich das Amt jenes im Ganzen von höherm Werthe für den Staat ist; denn er würde den bekannten Grund vergessen, weshalb es gerathen ist, diese vorzugsweise gut zu besolden.

Andere sittliche Ideen stellen wiederum andere Forderungen an die Gestaltung der Rechtsordnung.

Das Wohlwollen verlangt Humanität in den Strafen und in der Behandlung der Niedrigen, Anstalten zur Unterstützung Hülfsbedürftiger, Sorge für die Hebung der gedrückten Klassen; ihm ist das bekannte, oft missverstandene sogenannte höchste Gesetz des allgemeinen Wohls entsprossen. — Die Idee der Vollkommenheit (der geistigen Grösse) verlangt Raum und Begünstigung für Wissenschaft, Kunst, Handel, Gewerbe u. s. f., kurz für ein reiches, kräftiges, verständig geordnetes Leben. — Die Idee der innern Freiheit will die Möglichkeit nach eigner Ueberzeugung zu handeln; daraus folgt unter andern auch z. B. die Unabsetzbarkeit der Richter.

Diese letzteren einzeln herausgegriffenen Beispiele werden genug sein, um die Wahrheit zu beleuchten, dass jemehr das moralische Bewusstsein gekräftigt, berichtigt und feinfühlend wird, desto mehr bestimmte Forderungen von ihm aus an die Gestaltung einer Rechtsordnung ergehen werden, und dass diese sich desto mehr der Gefahr ausgesetzt sehen wird, einem allgemeinen Widerstreben zu begegnen, je weniger sie sich nach jenen sittlichen Anforderungen gerichtet. In der Wirklichkeit wird hieraus aber gewöhnlich ein Conflict entstehen, da die vorhandenen Rechtsordnungen, sittlich ungebildeteren Zeiten entstammen und durch die ihnen eigenthümliche Zähigkeit ein sittlich roheres Recht in gebildetere Zeiten mit hinüberführen. — Das sittliche Bewusstsein einer Zeit ist im Allgemeinen jedes Mal über das geltende Recht hinaus.

Sollen wir endlich noch einen Blick auf die Weisungen werfen, welche sich aus der Natur des menschlichen Gemeinlebens für

die Rechtsgestaltung ergeben, so können wir an gegenwärtigem Orte natürlich nicht eine Theorie der Gesellschaft vortragen, sondern auch nur einzelne wichtige Puncte herausgreifen.

Ein solcher ist z. B. die Unterscheidung zwischen den einseitigen (abstracten) und allseitigen (concreten) Gesellungen. Unter jenen ist die anfänglich unabsichtlich entstehende Gemeinsamkeit des Lebens, seiner Sitten, Ansichten, Bestrebungen u. s. f. verstanden, welche ein einzelnes, Vielen gemeinsames, wichtiges und darum dauerndes Interesse erzeugt; eine Gemeinsamkeit, die weder durch den Staat hervorgerufen wird, noch auf seine Grenzen oder auch auf eine Volksgemeinschaft sich beschränkt. Das Eigenthümliche solcher Gemeinsamkeiten ist aber eben, dass es ein einzelnes, besonderes Interesse ist, welches den Vereinigungspunct bildet; man denke z. B. an die besondern Stände, die Religionsgenossenschaften, die Gemeinsamkeit, welche sich durch gleiche Beschäftigung, gleiche Bildung, gleiche Qualität des Besitzes, Amtes u. s. f. bildet. Es entsteht hieraus zunächst eine unabsichtliche Cohäsion der Menschen, welche, wenn auch nicht nothwendig, bis zu einer förmlichen Organisation fortschreiten kann [1]).

[1]) Vergl. Robert von Mohl, die Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften, 1. Bd., Erlangen 1855., S. 69 ff. — Bei dieser Gelegenheit können wir es nicht unterlassen, Herbart gegen einen unverdienten Vorwurf Mohl's zu vertheidigen. Dieser nemlich meint der anfänglich von Herbart richtig erfasste Begriff der Gesellschaft gehe ihm wieder wie ein Nebelbild verloren, und zwar deswegen, weil Herbart an die einzelnen neben und durch einander liegenden Gesellungen die ethische Forderung stellt, dass sie sich „auflösen“ müssen in die Articulation der beseelten Gesellschaft, wenn anders der Staat als beseelte Gesellschaft gedacht werden solle. Deshalb wird ihm vorgeworfen, er lasse den Begriff der Gesellschaft in den alles Zusammenlebens verschwimmen (S. 85). Aber es ist doch wohl nur eine — wir wollen es Uebereilung nennen, von jemandem hinzuschreiben, dass er eine Articulation fordere und ihm in eben derselben Beziehung ein Verschwimmen lassen Schuld zu geben. Hätte Mohl bedacht, dass nach Herbart's Ansicht der Staat ein System von kleineren, partialen Gesellungen ist, die durch ein und dieselbe Macht geschützt werden, so würde er in jener ethischen Forderung, die dieser an diese Gesellschaften stellt, nicht eine Auflösung derselben, sondern nur eine Auflösung der Unordnung und Verwirrung in die zweckmässige Gliederung eines Organismus gesehen haben, bei der natürlich die Eigenthümlichkeit jedes Gliedes erhalten bleibt. Mohl selbst redet von einem Zurechtrücken jener Gesellschaften durch den Staat, und einem Eingreifen in die Zwecke und Formen der Gesellschaft nach allgemeinen Grundsätzen des Einheitsgedankens (S. 105); und stellt also dieselbe Forderung, nur weniger präcis ausgedrückt. Die Hauptdifferenz aber zwischen Herbart und Mohl ist die, dass dieser den Staat nur in einem abstracten Begriffe, als Verwirklichung des Einheitsge-

So lange nun eine solche Gemeinschaft es noch nicht zu einer innern Organisation gebracht hat, verhält sie sich in Beziehung auf die Rechtsbildung nur wie ein verstärkter Einzelwille, und es gilt daher für sie dasselbe, was für diesen. Aber alle Gesellungen streben unter den nöthigen Bedingungen zu einer innern Organisation, und es ist sowohl für den Bestand dieser, als auch für die Beständigkeit einer grösseren Rechtsordnung, in welcher eine solche Gemeinschaft eingeschlossen ist, von der äussersten Wichtigkeit, dass die innere Organisation sich nach der Natur des jedesmaligen Interesses oder Zweckes richte. —

Während nun sowohl die einzelnen Willen, als auch diese um ein einzelnes Interesse gruppirten Gesellungen, jemehr sie zum Bewusstsein ihres Zweckes gelangen, destomehr eine freie Bewegung beanspruchen und daher in ihnen die Tendenz lebt, ihre Rechtssphäre zu erweitern und sicherer zu stellen, erheben sich andere Anforderungen an die Gestaltung des Rechts durch den Umstand, dass viele verschiedene Persönlichkeiten in vielen verschiedenen einseitigen Gesellungen auf einem Boden zusammenleben und durch irgend welche Ursachen an diesen Boden gefesselt sind, so dass sie dadurch in einer bestimmten Quantität des Raumes und damit auch der Lebensbedingungen eingeschlossen werden. Hieraus entsteht nicht allein die Nothwendigkeit, dass bei der Divergenz einzelner Willensrichtungen die einzelnen Persönlichkeiten wie die einzelnen Gesellungen sich Beschränkungen und mancherlei Unterordnung gefallen lassen müssen, wenn anders der Streit vermieden und ein rechtlicher Zustand soll hergestellt werden, sondern durch die vielseitige Berührung der Menschen entstehen auch ganz andere Verhältnisse, als die bisher betrachteten, und zwar solche, die für die Rechtsbildung von der höchsten Wichtigkeit sind. Wir heben, nur noch kurz einige dieser Naturgesetze hervor, die sich aus der allseitigen Gemeinschaft der Menschen ergeben.

Nach den Ungleichheiten der ererbten und der persönlichen Begabung an allerlei Gütern, der gesellschaftlichen Lage und der Gelegenheiten, die Begabung geltend zu machen, werden sich in dem Zusammenleben immer die Unterschiede der dienenden, der gemeinen Freien und der Angesehenen hervorthun, und nach nothwendigen Gesetzen werden nicht allein der Angesehenen immer weniger sein als der Gemeinen, sondern unter ihnen wird immer

dankens eines Volkes, der noch dazu nicht ganz zutreffend ist, fasst, jener aber den wirklichen und vollen Begriff des Staats aufstellt.

ein Angesehenster, ein Fürst, die Spitze bilden wollen, so dass naturgemäss die Gesellschaft immer eine Neigung hat, sich nach oben in mancherlei Abstufungen des gesellschaftlichen Einflusses zuzuspitzen. Daher wird sich im Allgemeinen immer eine Tendenz zur Monarchie zeigen, eine reale Gleichheit der Menschen im gesellschaftlichen Einfluss aber eine Unmöglichkeit sein. In grossen Gemeinschaften, in denen die Kräfte sich in allseitigem regem Leben berühren und der gesellschaftlichen Reibung nicht ausweichen können, wird eine Republik ohne künstliche Mittel sich nur bei einem sehr hohen Grade einer durch das ganze Volk verbreiteten Intelligenz und Tugend halten können. —

Ein anderes Gesetz ist das, dass jede Staatsgewalt naturgemäss nach Centralisirung der Kräfte streben muss, um leichter und energischer regieren zu können. Daher wird sie unwillkürlich darauf ausgehen, die Unabhängigkeit der Kräfte innerhalb ihres Gebietes mehr und mehr zu beschränken, einen immer weiter verbreiteten und gleichmässig wirkenden Mechanismus herzustellen, ihre Aufsicht und Bevormundung immer weiter auszudehnen u. s. f.

Wenn nun hier aus der Natur einer einheitlichen Leitung des Staates ein Zug nach immer grösserer Concentrirung der Kräfte und damit einer Verminderung der freien Beweglichkeit derselben sich ergiebt, so steht dem das andere Gesetz gegenüber, dass mit steigender Cultur auch das Streben nach freier Bewegung wächst, und dass die Kräfte nur dann gedeihlich wirken können, wenn ihnen vergönnt wird, möglichst nach ihren eigenen Gesetzen zu wirken. Innerhalb des Staats wird also immer aus natürlichen Verhältnissen ein Widerstreit sich erheben wollen, dessen Auflösung in ein williges und freudiges Zusammengehen alle Weisheit des Gesetzgebers herausfordert. Indessen wird zu diesem Zwecke auch die weiseste Anordnung des Rechtes nur einen Theil beitragen können. Die Hauptsache wird sein, dass bei Regierung und Unterthanen ein Geist der Mässigung, der Gerechtigkeit und des aufrichtigen Wohlwollens lebendig wirkt und das allein feste Band der Treue und des Glaubens um die Gesellschaft schlingt.

Wie nun auch die weiseste Rechtsordnung nicht genügt, um das Wohlsein und die sittliche Würde der Gesellschaft hervorzubringen, so ist auch die Rechtsphilosophie nur eine einseitige Wissenschaft, die in ihrer Einseitigkeit isolirt festgehalten, sogar den richtigen Blick für das Ganze der Sittlichkeit verkehren würde. Von der Idee des Rechts nemlich allein ausgehend wird man nicht allein alle Naturgesetze, sondern auch die übrigen ethischen Ideen

nur aus dem Gesichtspuncte eines Mittels für die friedliche und dauernde Ordnung des menschlichen Lebens betrachten.

Es ist dies allerdings ein wahrer und nothwendiger Gesichtspunct, aber er ist nicht der höchste. Die vollständige Würde und Schönheit, welche die menschliche Gesellschaft erlangen kann, wird man nur erkennen können, wenn man die ungetrennte Gesammtheit aller sittlichen Ideen in ihrer Realisirung durch die in einen echten Gesammtwillen zusammen gegangenen Einzelwillen betrachtet. Daher wird die Rechtsphilosophie, mag sie auch als eine besondere Disciplin dargestellt werden, sich nie aus der Einheit der allgemeinen practischen Philosophie loslösen dürfen.

Druck von Otto Wigand in Leipzig.

Inhalts-Verzeichniss.

Vorwort S. III—VIII.

Erstes Buch.
Allgemeine philosophische Vorfragen der Rechtsphilosophie.

Erster Abschnitt.
Von der philosophischen Erkenntniss.

Vorbemerkung S. 3.

Erstes Capitel. Vom Ursprunge der vermeintlichen absoluten Erkenntniss S. 5. Erste Veranlassung durch Kant S. 5. Fichte's intellectuelle Anschauung S. 7. Schelling's Abweichung von Fichte u. seine intellectuelle Anschauung S. 13. Stahl's Missverstand derselben S. 24. Hegel's Stellung zur intellectuellen Anschauung S. 25.

Zweites Capitel. Beurtheilung der Anschauungsphilosophie S. 27. Die Anschauung als Grundlage aller Erkenntniss S. 27. Erkenntnisswerth des Angeschauten S. 29. Widerlegung der intellect. Anschauung S. 30. Schlechter Empirismus als Folge derselben S. 33.

Drittes Capitel. Von den Anforderungen, die an die Philosophie gestellt werden S. 38. Einheit des Realprincips S. 38. Absolutheit der Erkenntniss S. 47. Universalität des Wissens S. 52. Andeutung des eigentlichen Wesens, insbesondere der theoretischen Philosophie S. 54. Anmerkung 1. über den Rationalismus S. 61. Anmerkung 2. über abstractes Denken S. 62.

Zweiter Abschnitt.
Vom Verhältniss der theoretischen Philosophie zur Religion.

Erstes Capitel. Die Stellung der Religionsphilosophie zu den übrigen philosophischen Disciplinen S. 66. Im Wolff'schen System S. 66. Im Idealismus S. 67. Die Erkenntniss Gottes ist nicht Erkenntnissprincip S. 70.

Zweites Capitel. Die Unverträglichkeit des Idealismus und der ihm verwandten Denkweisen mit dem Begriffe eines persönlichen Gottes S. 77. Verhältniss zur Religion bei Kant S. 78. Bei Fichte S. 79. Bei Schelling S. 82. Stahl's angeblicher Beweis für die Persönlichkeit Gottes S. 89. Anmerkung über die Philosophie Krause's und Baader's S. 96.

Drittes Capitel. Vom richtigen Verhältniss der theoretischen Philosophie zur Religion und insbesondere zum christlichen Glauben S. 98. Unverträglichkeit des Monismus mit der Religion S. 99. Verhältniss des Realismus zu derselben S. 100. Unmöglichkeit eines speculativen Wissens von den göttlichen Dingen S. 103. Die Nothwendigkeit einer realistischen Metaphysik für den Glauben S. 111. Die Freiheit und die Bescheidenheit der Philosophie S. 114.

Dritter Abschnitt.
Vom Verhältniss der theoretischen zur practischen Philosophie.

Erstes Capitel. Historisch-kritische Darstellung der ethischen Principien von Kant bis Hegel S. 117. Kant S. 117. Reinhold's moralischer Trieb S. 121. Fichte's Deduction der Ethik S. 122. Seine Grundfehler S. 126. Veränderung der Ethik durch den absoluten Idealismus S. 131. Schelling's sogen. geschichtliche Ansicht S. 133. Schleiermacher S. 144. Hegel S. 145.

Zweites Capitel. Die Unabhängigkeit der ethischen Principien von der theoretischen Philosophie S. 147. Der Gegenstand der Ethik S. 147. Der allgemeine Begriff des Guten S. 148. Das Sein und das Sollen S. 149.

Drittes Capitel. Die Unabhängigkeit der philosophischen Ethik vom religiösen Glauben S. 151. Allgemeiner Beweis S. 152. Die Unabhängigkeit des philosophischen Denkens vom Glauben S. 153. Der Metaphysik S. 154. Der Ethik S. 156. Stahl's unwillkürliches Zeugniss dafür S. 162. Dessen theologische Ethik S. 163. Die Wichtigkeit und die Hindernisse jener Einsicht S. 166. Anmerkung über verschiedene Widersprüche in Stahl's Theologie, Ethik und Psychologie S. 170.

Zweites Buch.
Historisch-kritische Darstellung der Principien der Rechtsphilosophie von Grotius bis auf Stahl.

Zweck und Eintheilungsprincip S. 179. Characteristik der allgemeinen Erkenntnisstheorie des älteren Naturrechts S. 180.

Erster Abschnitt
Die Rechtslehre des Hugo Grotius.

Rechtsbegriff S. 184. Staatslehre S. 187. Ansätze der späteren falschen Lehren S. 188.

Zweiter Abschnitt.
Das Naturrecht nach Grotius bis Kant.

Erstes Capitel. Spinoza. Die Unrechtslehre des Pantheismus S. 191.

Zweites Capitel. Hobbes. Der Absolutismus aus dem Princip der Selbsterhaltung. S. 193.

Drittes Capitel. Pufendorf und die Socialisten S. 196. Das Princip der Selbstliebe S. 196. Die Rechtslehre S. 198.

Viertes Capitel. Das Naturrecht seit Thomasius und Wolff S. 201. Veränderung der Systematik S. 201. Occupationslehre S. 203. Scheidung von der Moral S. 204. Die Rechtsgesellschaften S. 206.

Fünftes Capitel. Rückblick auf das bisherige Naturrecht S. 207. Die Bedeutung der Trennung des Naturrechts von der Moral S. 207. Das subjective Recht S. 209. Die angeborenen Rechte S. 211. Die Occupation S. 212. Die Rechtsgesellschaften S. 213. Allgemeine Characteristik S. 215.

Dritter Abschnitt.
Das Naturrecht von Kant bis Hegel.

Erstes Capitel. Ueber die Tendenz des neueren Naturrechts im Allgemeinen S. 217. Ursprung des Liberalismus. Die unveräusserliche Freiheit S. 219.

Zweites Capitel. Die Rechtslehre Kant's S. 221. Die Gründe der Trennung von der Moral S. 221. Der Rechtsbegriff S. 224. Das Zwangsrecht S. 226. Das Eigenthum S. 227. Der Vertrag S. 229. Der Staat S. 230.

Drittes Capitel. Das Naturrecht Fichte's S. 232. Die Deduction des Rechts S. 233. Trennung von der Moral S. 235. Das Zwangsrecht S. 236. Das Urrecht S. 237. Das Eigenthum S. 239. Der Staat S. 240. Anmerkung: W. v. Humboldt's Rechts- und Staatsansicht S. 242.

Viertes Capitel. Das Naturrecht des absoluten Idealismus S. 243. Schelling S. 244. Hegel's Rechtslehre S. 244. Das Recht S. 245. Der Staat S. 248. Verhältniss zur revolutionären Lehre S. 253.

Fünftes Capitel Die Rechtslehre des Liberalismus S. 254. Die Menschenrechte; der Staat S. 254. Die Gültigkeit des Naturrechts S. 258.

Vierter Abschnitt.
Die theologisch-historische Rechtsphilosophie.

Erstes Capitel. Der Gegensatz gegen das Naturrecht vor Kant S. 259. Streit gegen die Trennung des Naturrechts von der Theologie S. 259.

Zweites Capitel. Der Gegensatz gegen das Naturrecht nach Kant in unvollständigen Systemen S. 261. 1. De Maistre S. 262. 2. Haller S. 263. 3. Jarke S. 266. Die Polemik gegen den Rationalismus S. 266. Die theolog. Begründung der Ethik S. 268. Das Recht und der Sündenfall S. 269. Das Recht und die Liebe S. 271. Der Rechtsbegriff S. 272. Der Staatsbegriff S. 275. Die conservative Gesinnung S. 276. 4. Adam Müller S. 276. Sein allgemeiner Standpunct S. 277. Recht und Staat S. 278. Das Grundgebrechen dieser Richtung S. 280. 5. Göschel S. 281. Die Trinität und das Recht S. 282. Disposition und das eigentliche Recht S. 283.

Drittes Capitel. Stahl's Rechtsphilosophie S. 284. Die theologische Begründung und ihre Entbehrlichkeit S. 285. Unterschied zwischen Moral und Recht S. 290. Umfang der Staatsgesetzgebung S. 294. Der Zwang S. 295. Das bindende Ansehn des Rechts S. 298. Der Rechtsbegriff S. 301. Das objective und das subjective Princip S. 303. Die Persönlichkeit S. 305. Das subjective Recht S. 306. Das Eigenthum S. 308. Der Vertrag S. 310. Der Staat S. 312. Die Elemente desselben S. 314. Die Vertragstheorie S. 317. Die göttliche Institution S. 318. Die Constitution S. 320. Die Staatslehre und die unveräusserliche Freiheit S. 322.

Drittes Buch.

Positive Untersuchungen über die Grundlage der Rechtsphilosophie.

Erstes Capitel. Vorläufige Betrachtungen über das Verhältniss der Rechtsphilosophie zur Ethik S. 327. Die Gründe der Trennung beider S. 327. Die Unzulässigkeit derselben S. 329.

Zweites Capitel. Die Nothwendigkeit einer ethischen Grundlage für die Philosophie des Rechts S. 333. Das Gegebene der Rechtsphilosophie S. 333. Das Ziel derselben S. 334. Die Methode S. 335. Das absolute Urtheil über den Willen als die bindende Autorität für denselben S. 338. Immanenz des Rechts in der Moral S. 341.

Drittes Capitel. Auffindung der das Rechtsgebiet constituirenden ethischen Ideen S. 343. Der analytische Weg S. 343. Der synthetische Weg S. 345.

Viertes Capitel. Die Idee des Rechts S. 350. Aufstellung und Erläuterung derselben S. 350. Vergleichung mit dem Naturrechte S. 353.

Fünftes Capitel. Ableitung der wichtigsten formalen Rechtsbestimmungen S. 354. Die Positivität S. 354. Die Beziehung auf die Person S. 357. Das Recht als gesellschaftliches Band S. 359. Der Zwang S. 361. Die Förmlichkeit des Rechts S. 364. Der Umfang des Rechtsgebiets S. 365.

Sechstes Capitel. Die Idee der Vergeltung (Billigkeit) S. 366. Die Confusion der Ideen des Rechts und der Vergeltung S. 366. Die Aufstellung der Idee S. 368. Die nähern Bestimmungen: der Vergeltende S. 371. Die relativen Straftheorien S. 373. Das Maass der Vergeltung S. 374.

Siebentes Capitel. Von den den Inhalt des Rechts normirenden Principien S. 376. Der Conservatismus und die Fortbildung des Rechts S. 376. Die allgemeine Regel für die Gestaltung des Rechts S. 378. Die Naturverhältnisse des menschlichen Willens S. 378. Physische Verhältnisse S. 380. Psychische Gesetze S. 382. Sittliche Ideen S. 383. Das menschliche Gemeinleben S. 385. Schluss S. 388.

Staats-
Bibliothek
Bamberg

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Thilo, Christfried Albert,

Die theologisirende Rechts- und Staatslehre eine historisch-kritische und thetische Untersuchung über die Principien der Rechtsphilosophie und die damit zusammenhängenden philosophischen Disciplinen ; mit besonderer Rü cksicht auf die Rechtsansichten Stahls

Leipzig 1861

Bamberg, Staatsbibliothek -- J.nat.o.49-a
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11706878-8